قد عاربه انى مغلوب فانتصر الاية

كتب يوسف بن يعقوب الى ابيه
من صبرو تأنى نال ما يتمنى

اذن الكرام عن الخنا وصماء

مولانا قوجه جلبي
قد ... كره كاز

من كتب الفقير عبد القادر
عفي عنه

من كتب العبد الفقير الى ربه سبحانه وتعالى
محمد الله بن عبد القادر
عفي عنهما

البلاء
موكل
بالمنطق

ثم آل الى نوبة تصرف الفقير
مصطفى بن شيخ الاولكي
عفي عنهما بجود الكريم الوهاب

الجلالة الاعلى المعبد الاقصى سورة ... الرحمن وكمال البيقلو ... الله ... والاخلاص

بزازیه جلد ۲ — تعلیق کمال پاشا جلد ۱ — مصابیح جلد ۱ — قاضی [illegible] جلد ۱ — قاضی جلد ۱

هدایه جلد اول ۱ — حاشیه سید ابن کمال پاشا جلد ۱ — صدر الشریعه جلد ۱ — مواقف جلد ۱

فان سئل هل یجوز ان یقال قاتل الحسین لعنه الله او الآمر بقتله لعنه الله قلنا الصواب ان یقال قاتل الحسین ان مات قبل التوبة
لعنه الله لانه یحتمل ان یموت بعد التوبة فانه وحشیا قاتل الحمزة عم رسول الله عم قتله وهو کافر ثم تاب عن الکفر
والقتل جمیعا لا یجوز ان یلعن والقتل کبیرة ولا تنتهی الی رتبة الکفر فاذا لم یقید بالتوبة
واطلق کان فیه خطر ولیس فی السکوت خطر وهو اولی من آفات العلوم

الموقف الاول
الموقف الثانی فی الامور العامة
الموقف الثالث فی الاعراض
الموقف الرابع فی الجواهر

الموقف الخامس فی الالهیات
الموقف السادس فی السمعیات
الوجود زائد علی الماهیة
المعدوم شیء

فی بحث روح الحیوة حیوانیة
المادة فی العموم والجلی والخفی
فی توحیده تعالی
وجود الوجود نفسه

مبحث الروح الحیوانی
الرؤیا

اسماء اصحاب الكهف شريف بشرف الله تعالى
اللهم إني أسألك

العابدين
ولده العصر السادس
عوله

T. C.
MİLLÎ [illegible] BAKANLIĞI
RAG.P [illegible] KİTAPLIĞI
MÜ[illegible]SU
SAYI: 617/1

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

٧٥٩

RAĞIP P.
Ka. N.
752

٧٥٤

الحمد لله الذي تولهت الافهام في كبرياء ذاته وتحيرت الاوهام في عظمة صفاته تجلت
على وجنات الكائنات آثار احسانه وتلألأت في صفحات الموجودات انوار سلطانه سبحان من
اوضح بالحجج البالغة محجة الجنة واسس مبادي الدين على الكتاب والسنة ثم الصلوة على سيد
الرسل وموضح السبل المبعوث الى الاسود والاحمر الشفيع المشفع يوم المحشر الى المقام
محمد المرفوع ذكره فوق السماء السابعة المشهود خبره في الامم السالفة الذي نسخت بشريعته الشرايع
والملل وتبدلت ببعثته الدول والنحل وعلى آله واصحابه بدور عالم الايمان وشموس عالم
العرفان ما وقب ليل وغسق ولاح نجم وخفق وبعد فاعلموا معاشر طلاب اليقين
سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين ان اصحاب العقل متطابقون وارباب النقل متوافقون
على ان افضل الرغايب ابهة وجمالا وارفع المآرب منقبة وكمالا العلم الذي هو ثمرة العقل
الذي هو انفس الاشياء وحيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء واشرف العلوم وانفعها واكمل
المعارف وارفعها من العلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها ينتظم الصلاح للعباد في المعاش و
الفلاح في المعاد وعلم الكلام من بينها اعلاها شانا واقويها برهانا واوثقها بنيانا واوضحها
تبيانا ثم شرح المواقف من بين كتبه للعلامة المحقق والحبر المدقق جامع المعقول والمنقول
قرة عين الفحول السيد الشريف عامله الله بلطفه اللطيف كتاب اعترف بسمو منزلته
الحاسدون واذعن لعلو مرتبته المعاندون وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتايج الافكار
واحتوى على خلاصة ابكار الانظار واني كنت حركت الهمة الى استقصاء فوايده وتلقي الرغبة
في ان اروي كبدي من زلال موارده متفرغا لاستكشاف حقايقه اثار الجهود متخطيا في ذلك دقايقه كل
حد من الحد المعهود كان فاز لاجاه من قطربا الى ان قرت منه ما ربة بقرطها ولقد طال ما جال
في صدري ان اكتب عليه حواشي تبدل صعابه ويكشف عن وجوه فوايده نقابه انتقد فيه
نتايج الافكار واوضح خزاين الاسرار عطفا مني على اهل الطلب ومن الله تحقيق الحق ارب

اذ كان

اذ كان هم اكثرهم في زماننا مقصورة على الاستطلاع على بدايعه والاستكشاف لكنه مقاصده متقصين
في كشف اسراره بالحواشي والاطراف قانعين عن بحار لياليه بالاصداف وكان يعوقني عن ذلك
توزع البال وتشتت الحال بسبب ما عاينته من محن الزمان واعانته من طوارق الحدثان
ثم مال عليه طباع اكثر الاخوان من الميل الى اللدد والعناد والانحراف عن نهج الرشاد ونقض
بينهم المودة والصفا وعلو بهم بخشونة بعقارب وتواتر على الناس طلاب الكمال بلسان
الحال والقال رايت الاقدام عليه احرى وشرعت فيه بعد ان قدمت رجلا واخرت اخرى
لعلمي باني لست من فرسان هذا الميدان واعترافي بقصور النظر وعدم الاتقان فبحمد الله في زمان
يسير كان النسخة الاحيا انوار تهتدى للالبا مشتملا على حقايق ما مشتها ايدي الافكار محتويا
على دقايق ما فتق رتق آذانهم اولو الابصار وسبح السابح في لجة والسابح في شجة با واورد
من فرايد الفوايد وعدد تستخيه من موايد العوايد والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان
هدانا الله واني اسال من الاذكياء المتحلين بحلى الانصاف المتخلين عن رذايل البغي والاعتساف
اذا اعثروا على شيء زلت فيه القدم او طغى به القلم ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة ولكل صارم
نبوة ومن الذي يرضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا ان يعد معايبه على اني اقول ان الناس غطوا
تغطيت عنهم وان بحثوا عني بحثت عنهم والمسئول من جناب ذي الجلال الفياض المرفوع
النوال ان ينفع به المحصلين ويجعله ذخرا ليوم الدين وهو حسبي ونعم الوكيل وقوله
تيسر الى الاتيان فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاشارة المذكورة لان البسملة مما يطرد في اوايل
كل كتاب من كل فن فلا يحصل بها الاشارة الى المقاصد الآتية فلا وجه للعطف قلت تضمين خطبة
كتابه الاشارة الى مقاصد علم الكلام انما يستحسن ويعتد به في ابتداء الكتاب بعد غاية
التيمن بسم الله فكانه قال اراد التضمين المذكور فيسر الى الاتيان بما يعتد به في ذلك التضمين فالعطف
في اصاب موقعه على انها قد يجب لمجرد الترتيب وله امثلة كثيرة في القرآن المجيد كما ذكره ابن هاشم
في مغني اللبيب ثم ظاهر ان البسملة متاخر زمانا عن التضمين الذي اريد به مناسبته اعني الارادة وقد يقدم

انه اراد بالتضمين المذكور الايراد في ضمن الخطبة اي اثنائها فللبسملة مدخل في ذلك في الجملة لو لم يجعل
أو لا لكان للاشارة في اول الخطب لا في اثنائها وتقدم جملة الحمدلة لا يكفي لان قوله تعالى شانه اه مسوق
ابتداء لا عن لفظ الله او نعماله من تتمتها ولا يخفى ما فيه من التعسف وقيل ايضا لفظ التضمين
يشعر باشتمال الخطب على شيء آخر سوى الاشارة المذكورة فللبسملة على قصد التيمن مدخل في
التضمين وان لم يكن للحامد دخل في براعة الاستهلال وبهذا ايضا يظهر حسن موقع الفا الواقعة
على مجرد الترتيب ذكرا ولو بالنسبة الى نفس التضمين لان مرتبة التفصيل متأخرة وفيه ايضا
تعسف ظاهر على المتأمل فتأمل **قوله** ثم قال الحمد لله ان قلت ثم للترتيب مع التراخي ولا
تراخي للحمدلة عن البسملة لا زمانا ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجهه قلت بعد تسليم عطف
مدخول ثم على البسملة قد ذكرنا في حواشي المطول ان المحققين من النحاة نصوا على ان ثم على التراخي
وجعلها مخصوصة بعطف المفرد **قوله** الى سرادقات قدسه اراد بالقدس المنزه عن النقص وفيه
تاكيد لكونه جامعا لجميع علو شانه ولذا ترك العطف وبهذا ايظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع
ما قيل الانسب بالسياق ان يقول الى سرادقات كماله كما لا يخفى على المتأمل **قوله** ولا يجري في ملكوته الا
ما يشاء انما كان التبادر من قوله لا يستعصي على ارادته شيء ان كل ما اراده فهو واقع ولا يظهر منه
معنى الحصر وهو ان لا يقع الا ما اراده وكان هذا ايضا من جملة ما في السلطنة اورد قوله ولا يجري في
ملكوته الا ما يشاء افاده لهذا المعنى المذكور فليس فيه تخصيص بعد التعميم كما ظن واما تخصيص الملكوت
بالذكر فان حمل على المعنى اللغوي وهو الملك فان الملكوت مبالغة في الملك كما ان الرهبوت مبالغة في
الرهبة فالامر ظاهر وان حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم
بالاستيلاء كما قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى اي استولى والاول اقرب لان الخصم اعني المعتزلة
انما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون عالم الغيب فتأمل **قوله** حيث خلق سبعا هي
كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء الحار ثم الطبقة الزمهريرية ثم الهواء المجاور للارض ثم الماء ثم
الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض ثم الطبقة الارضية الصرفة التي يقرب المركز وفي طبقات

العناصر

العناصر واعدادها اقوال اخر بعضها مذكورة في الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها مذكورة
في الكتب الاخر لا فائدة في الاستقصاء عنها في هذا الموضع واعلم ان الناقض بل يطلبنا العناصر سند منع
ان يجعل الارض في الآية على السفليات مطلقا وفيه بعد لا يخفى **قوله** نوع الانسان على غيره فسر نوع
آدم بنوع الانسان ليتناول الحكم بالتكريم آدم ومن دونه واراد بغيره الحيوانات العجم لا الجن بل ولا الملك ايضا **قوله**
المستحق عقلا بالملكة فان قلت لا شك ان بين المرتبة الاولى التي هي الاستعداد المحض وبين المرتبة الثانية
المقترنة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات مرتبة اخرى هي العلم بالجزئيات
المحسوسة فلم لم يتعرض لها قلت لانها ليست من مراتب القوة النظرية بل من خواص النفس الحيوانية
والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة **قوله** فتحصل ملكة الاستحضار ربما قال بعض المحققين
وعندي انه لا اعتبار لملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية
والا لم يحصر مراتب القوة النظرية في الاربع فانه اذا حضر المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس
قادرة على الاستحضار ربما ولو بتجشم فهذه المرتبة لو لم تعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار كما عدم
على غير المستفاد بالنفس الثالث **قوله** مقدم عليه في البقاء ولان في كل منهما جهة تقدم على الآخر
وتعارض الجهتان اشار اليهما معا بقوله الارتقاء في مدارج الكمال **قوله** وهذا هو الغاية القصوى
فان قلت قد صرحوا بان بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احدهما مرتبة عين اليقين وهي ان
تصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض اياها كما هي والثانية مرتبة حق اليقين وهي
ان تصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا وفرقوا
بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين بان مشاهدة كل ما يرى بتوسط نور النار مثلا
علم اليقين ومعاينة جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين
وما ثير النار فيما يصل اليه بحيث يمحو هويته ويصيره نارا صرفا بمثابة حق اليقين فما معنى قوله وهذا هو الغاية
القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية العقلية قلت لا نقال الكلام في مراتب القوة النظرية ومرتبتا عين
اليقين وحق اليقين من مراتب العملي الثاره لانها تفعل المستفاد بالمعنى الثاني من مراتب العلمي ايضا قلت

ارادوا بالمستفاد والذي حكموا بان بعده مرتبتي عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الاول لا الثاني اذ
لا نم مثلا ان مشاهدة المعقولات دفعة تحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو
المستفاد بالمعنى الثاني وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلى من ان تكون جميع النظريات حاصلة
عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل المرسيين الاخرويين او بعدهما
او انها عين احدهما او اعلى تبة المرتبتين الاخريين فما لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي
بل باعتبار ما اشتمل عليها وعلى مرتبة اخرى فلا اشكال **قوله** ومستقره الدار الاخرة اه قيل عليه
الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا القصر المعقولات التي كسبها وادركها النفس على ما يشعر
به قوله مشاهدة معقولاتها وبه صرح في حواشي شرح المطالع حيث قال التي ادركتها وان يحمل على
ذي مسكة انه يجوز ان يكون شخص من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا يزيد على اثنين
او ثلثة فيشاهدها في الدار الدنيا ولو له زيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره الدار الاخرة فتشاهدها
واجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه يتمكن من تحصيل جميع النظريات وقوله
في الحواشي التي ادركها محمول على ادراك اما لمباديها او لنفسها من حيث ان ادراك المعقولات
ضروريات اعتبار حصول مبادي جميع النظريات بالفعل لكل نفس بعيد المستفاد بالنسبة اليها ما لا يكاد يصح
اللهم الا ان يحمل الادراك على الملكي اي عني استعداده في الاحتياج الى توسط المبادي والبيني كما لا
يخفى **قوله** وكلمة ثم على معناها الاصلي قيل عليه يلزم من ذلك تاخر الامر بالتفكر عن حصول المرسيين
الاولويين وعن التاسيس للمرسيين الاخرويين لا عن حصولهما بالفعل لا محذور فيه وقد يجاب بان
لا محذور في الاول ايضا على تقدير تسليم اللزوم اذ المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل
ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف بعد البلوغ والمرتبتان الاخريان يحصلان قبله كما هو الظاهر
قوله والمراد انه نوع امر به على السنة الرسل فان قلت الشارح قد فسر بني آدم بنوع الانسان
وآدم منهم وليس مامورا على السنة الرسل اذ الظاهر ان المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره قلت
المراد انه نوع امر النوع على السنة الرسل لا كل فرد فرد والامر يستتبع لبعض من سواه من الانبياء ايضا

قوله

قوله فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اذ المراد بالصانع الحقيقي صانع ليس بمصنوع لغيره وهو القديم
الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قديما لغير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديما غير محتاج الى صانع نخ
آخر انما يستلزم القيام بنفسه لا الاقامة لغيره بالفعل الا ان يريد لكونه صانعا قديما **قوله** يستلزم
عجزه قيل الخ اذ هو هنا ادعى القهر والمنع وارضاء الغضبان ليبلوهم ايهم احسن عملا ورد بان فيه
نوع عجز ايضا وفيه تامل **قوله** تنبيها على انه استيناف بيان له ولو قيل متفرد لم يكن تنبيها على
تلك الدلالة اصلا وان قصد نفس الدلالة لان التنبيه انما يحصل من تغيير الاسلوب الدال على
كونه استينافا فانه في الاصطلاح جواب سؤال ناشئ مما تقدم كانه قيل لم قلت ان ذاته متصف
بما ذكر من الصفات وهكذا ينبغي ان تحقق معنى الكلام **قوله** ذكر في الصحاح ان الازل بالتحريك القدم
تقال هو ازلي ثم قال ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى
هذا فلم يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلي ثم ابدلت الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلي كما قالوا
في الرمح المنسوب الى ذي يزن ازني وقيل الازل اسم لما يضيق القلب عن تقدير بدايته من
الازل وهو الضيق والابد اسم لما ينفر القلب عن تقدير نهايته من الابود وهو النفور **قوله**
لعل ربه ابدي فلان القديم معنى آخر كما في قوله تعالى كالعرجون القديم ثم ذكر الازلي قرينة للمراد
ودفعا للتوهم البعيد **قوله** لانها ليست مغايرة له والتبادر المتعارف من التوحيد هو النفي
عن الاغيار كما لا يخفى على المنصف فاندفع ما قيل بعدم القرب لا ينفع العينية التي نقيضها التوحيد
نعم يندفع بما ذكرنا السوال على قوله وحكم على ما عداه بالعدم والفناء الا ان يقال المتبادر من التوحيد
هو النفي عن الغير بمعنى اللغوي لا الاصطلاحي وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث يقولون
ما رايت الا زيدا او يريدون مع صفاته والاقرب ان يحمل على العدم بذاته كما ذكره في البقاء فلا بعض
ما الصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات **قوله** لمناسبتها اياها لان صنع الافعال يدل على
التجدد كما ان صفات الافعال متجددة **قوله** اذ لا حاكم فوقه وكون العقل حاكما باطل يعني ان الوصف
عليه اما بعهود من يوجبه عليه ولا يخفى بطلانه او بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض الافعال

او الترك نبي ذا نما يحصل لا جله الانسان به ويوجب عليه تبع الاتيان بخلافه كما يزعم المعتزلة وهذا الضابط لما ستعرفه من ان الحسن والقبح شرعيان وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان يكون مدركا لوجوب بعض الاشياء عليه بكونه مقتضى سماته الكمالية الازلية اللازمة فتامل **قوله** مستلزم نقصانه في فاعليته لان العلة الغائية هي الباعثة على الفعل من مقدمة على المعلول بحسب التصور رضي لو لم يتصور لم يتحقق الفعل الفاعلية ايضا واللازم يكن ما فرضت غاية غاية ولا شك انه نقصان في الفاعلية والمذهب الحق ان الله تعالى كاف عالم من الارادة منه الافعال كلها **قوله** حلالا كان او حراما فان قلت لو كان الحرام رزقا لما صح منفق بمقصوده محمودا لعدم تنوع مقام المدح وعار زقنا هم ينفقون والثاني باطل فلت الملازمة ممنوعة لان من للتبعيض فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب **قوله** فان البعثة مسئلة او اشارة الى الوجه الواقع في الرتبة وحاصله ان البعثة متفرعة على الاحكام كثيرة من جملتها الامر بالتفكر فيكون الامر بالتفكر جزءا من البعثة بل جزءا من جزئها والجزء مقدم بالذات على الكل فتقديمه سوى الامر بالتفكر من الاحكام لانه اشار اليه ايضا بقوله وما فرع عليه معرفته اذ لا طريق مقدور الى معرفة الكبرى بالنسبة الى عامة الخلق سوى الاستدلال **قوله** والاكثر من معه كتاب تبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الرواية مائة واربعة والرسل اكثر من ثلاثمائة وقد يقال بان مراده من له كتاب ان يكون مامورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء نزل على نفسه او على نبي آخر والاقرب ما قيل ان الرسول هو الذي انزل عليه كتاب او امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب والنبي اعم وقيل الرسول من نزل عليه جبرئيل وامره بالتبليغ والنبي غير الرسول من سمع صوتا او قيل له في المنام انك نبي فبلغ واعطي المعجزة **قوله** والنبي غير الرسول من لا كتاب معه واني لم يقل والنبي اعم كما هو المشهور لان النبي الرسول معلوم والمحتاج الى البيان هو النبي غير الرسول واراد بمن لا كتاب معه نبي لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون احاد الناس نبيا

نعم

نعم يلزم ان يكون من لم يحكم من الانبياء بدون كتاب ولا متابعة من قبله خارجا عن النبي والرسول اللهم الا ان يدعي ان لا وجود لمثله ووجوده خرط القتاد **قوله** وانه انما لكونه علامة دالة اه وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير المصحح للعطف وهذا مبني على ما يقال من ان تغاير الصفات بمنزلة تغاير الذات **قوله** لبدعوهم اه قدم الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة الوجوب مع ان معرفة الوجوب سابقة عليه كما دل عليه انما رتب المقاصد في الوقف الثاني من نظر الى ان الجاهل بنفس وجوده تعالى قليل والبعثة اكثرها انما يكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار اهم وهذا ظاهر على المنصف وتمجيده باثبات الكمالات العقلية فوق التمجيد باثبات الكمالات العقلية لانه ما خوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالاثبات والافعال ويقال مجده اثنا عليه ان علق فهو انما ملاحظة الاعطاء والفعل وخص التعظيم باثبات الكمالات التي صفته الذاتية بقرينة المقابلة والتقديم وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما فيما يتعلق بالقوة النظرية لاتفاق شرائع المرسلين عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية اعني الاحكام الفرعية لاختلافها فيه تفصيلا **قوله** معذور عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة في الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك حسنها وقبحها **قوله** كما نطق به الحديث المشهور وهو قوله عم ان الله اصطفى من ولد ابرهيم اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل بني كنانة واصطفى قريشا من بني كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فان قلت الحديث المشهور انما يدل على شرف قبيلته من القبايل الابراهيمية فقط والمدعى كونه عم من اشرف القبايل على الاطلاق قلت بنى الامر على اشتهار اشرفية القبايل الابراهيمية من غيرها نعم يرد ان الحديث لا يدل على انه عم اشرف من ابرهيم نفسه عم مع انه جزء المدعى ويمكن ان يقال الكلام في شرف النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لانه ابن الشريف والشريف ليس ابن نفسه ومثل هذا التوجيه يثبت اشرفيته عم من اسمعيل واسحق عليهما السلام لانه ابن الشريفين ليس كما بين

احد ذينك الشرفين وشرف النسب فما تمل قوله والمراد بهذه البلدة مكة شرفها الله تع لم
يحمل الا خبر على المدينة لان مكة الى بها اسمعيل اشرف من المدينة واكرم عند الجمهور ثم
المراد من الاقامة بطريق الولادة فلا نعقض باسمعيل عم وشتبته على توجيه ا ح قوله سمي
ملة الظاهر انه من ملت الثوب خطته وفيه معنى الجمع وانما الكتابة التي فيها معنى الجمع ايضا
فالمصدر انها الاملال كما يفهم من الصحاح قوله اسمعيل واصحابهم قبلة الوجه في انه لم
اصوب قبلة بالنسبة الى ابرهيم ان ابرهيم عم وان كان قبلته ايضا الكعبة الا انه لم
يشرع له التوجه اليها للصلوة في غير المسجد وشرع لرسولنا عم مطلقا فكان استقبالها قوما
في غير المسجد فصح انه اسمعيل ابرهيم قبلة على ان الثمرة بمعنى تقديره وقبلة السدمن سابق
القبلتين وكذا الكلام في سادة قوله اى العرب والعجم وقيل الانس والجن ووجه المناسبة
في الاول غلبة السواد في العرب والحمرة في العجم وفي الثاني ان الانس مخلوق من التراب والجن
من النار بكسر الشين هكذا صحح الجوهري والعلامة لكن قال في اللغة يجوز فتح الشين
ايضا لمجمى الفتح ع بما بعده كالكسر قوله قل ان كنتم تحبون الله الاية وجه الدلالة على انه عم
حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوب الله تع فلا شك في كون المتبوع ايضا
حبيباله فثبوت المطلوب من الاية بطريق الدلالة لا بطريق العبارة قوله ابن هاشم ذكر نسبه عم الى
هاشم لانه اصل الشرف القبايل الاب بهمه الشريفة مبالغة في مباشرة الفصه فاسم الفاعل اما
بمعنى المصدر او يجعل الفصة فاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهيا قوله وانزل
معه الكتاب جل عليه اشارة الى ان القران اول المعجزات الذى لم يتاخر عن دعوى النبوة ولو قال
عليه لم يفهم ذلك قوله والدايم على كل لسان بكل مكان يعنى السنة المسلمين واكثرهم فان البعثة
لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القران دايرا على كلهم حقيقة او حكما بخلاف التورية مثلا
فانها ليست دايرة على البعض في ذلك الزمان لاحقيقة ولا حكما وكذا الكلام في قوله بكل مكان قوله
وصف القران بالقديم فيه هذا صحيح لا من مراعى التخصيص فان المصنف ثم اثنا بحث الكلام تحت بابه.

سوالشعر

٦

ان الالفاظ حادثة والقديم معناها وانت خبير بان الشارح سيحقق ما عليه المحققون اثناء بحث
الكلام حسبما اشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نقض في شرح المختصر واما ذكره
في الايات من ان القديم هو المعنى واما العبارات فهي حادثة وراء المعرفين فليس المراد منه الا نقل
مذهب القوم قوله لقصور رعة الايات في وصفه بالغايات والمواقف يحتاج الى التماديم وقد
ترتيب الكلام وتقدم بعضها على بعض لا يقتضي الحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا
كالحروف المنطبعة في شمع دفعة من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين حلول
مع الان في ادراك مثل هذا الترتيب في الالفاظ بدون النقوش فيقع غموض قوله منشاؤه اشتراك
لفظ المعنى اه بيان الشيخ قال ان القديم هو معنى قايم بذاته تع فتوهم الناقل ان لفظ المعنى ما
يقابل اللفظ اعنى الكلام النفسي ويعلم بذلك ان العبارات حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم
الا ان الشيخ صرح بحدوث العبارات واعلم ان الحق ان القران ليس اسما للشخص الحقيقي
القايم بلسان جبرئيل عم ولو كان عبارة عن ذلك المشخص لكان هذا مما تلاه لا عينه ضرورة ان
مشخص بمحلها فتعدد بتعدده بل هو عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف
باختلاف المتلفظين وكذا الكلام في كل كتاب وشعر ينسب الى احد فمراد من ادعى قدم الالفاظ
انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ ضرورة قيامها بذاته تع لذلولا ان الالفاظ القايمة
بنا من حيث انها كذلك ظاهرة الحدوث ضرورة حدوث المحل ان حدوث المحل القول بان القايم
بنا هو القراءة لا المقروء مما لا يلتفت اليه فليتامل قوله كما غيرت النصارى تشديدها انزل
في الانجيل فان قيل الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور تخفيف التشديد وتغييره
قلت يحتمل ان يكون لفظ ولد مشتركا بين العربية والسريانية وان يكون ما ذكره نقلا بالمعنى
بان يكون معنى ولد وولد مفهوما من لفظين في الانجيل لا يفرق بينهما الا بوجوه علامة
خارجية في احدهما وعدمها في الاخر كما في العربي وقد نقل التحريف بعد نقل الانجيل الى العربي وقبله
بعد قوله لقوله تع وانا له لحافظون فجعل الاستدلال بهذه الاية على ما ذكره موقوفة على ان لا كرنفسه

فيها نفيا تعيينيا فيه مصادرة ويمكن ان يقال انعدام التحريف في هذه الآية نفيها يثبت بتواتر
نقلها عن النبي الصادق المصدق بالتصديق الفعلي الذي هو اظهار المعجزة على يده والاستدلال
بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواها ولا يقدح فيه جواز الاستدلال عليه بالتواتر ايضا وحفظ نعم
يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه الآية نفسها قوله وان كانت من فروع الدين
على ما هو المختار من عدم كون وجوب الامام منصوصا عليه من عند الله فلا يكون نصب الامام من
الصفات الفعلية وقد جعل من اصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب نصب الامام على الله
تع من احكامه تع كما سيشير اليه فيما ينقله عن الارموي من ان موضوع الكلام هو الله تع وانت خبير
بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند اهل الحق فمباحث الامامة من حيث هي من الفروع المتعلقة
بافعال المكلفين وانما انتفاء وجوبه على الله تع فهو مندرج في مسئلة ان الله تع لا يجب عليه شي
فلينبه قوله بخرافات اهل البدع الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه خرافة استهوته الجن
فكان يحدث بما رأى فكذبوه فقالوا حديث خرافة ثم اطلقوه على كل حديث لا اصل له قوله مصليا اي بان صلواته
دعا اي دعاء النبي عم لاصحاب الصدقات عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تع خذ من
صدقة تطهرهم وتزكيهم وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي تسكن نفوسهم اليها وتطمئن قلوبهم بان الله
تاب عليهم وغفر ذنوبهم قوله وحسبنا الكمالات الثانية فيه جعل الكمال المذكور على الكمال الثاني لا يحتاج الى تقييد
النوع المذكور بقوله بعد تحققه وتكمله اذ لا يحتاج اليه بل لا طائل تحته لان تحصيل الكمال الثاني المقصود
بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يشبهها من العقل مشاهد باعلى صوته على ان المراد بالكمال مطلق
الامور المختصة سواء كانت اولا او ثانيا وكانه في ذلك تبع لفظة الصفات فانها تكون خارجية وقد عن
اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية واقول اصل هذا ماخوذ من كلام الابهري حيث حمل
قوله تحصيل صفاتها على الكمالات الاولى المنوعة وقوله وصدور آثارها على الكمالات الثانية ووجه
اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها او يتعسر فاخذوا
الاثر القريب الذي يستتبع سائر الآثار المختصة بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذي

يستتبع سائر الآثار العامة وسموه جنسا تسهيلا للطالب فصح تسمية الذاتية بهذا الاعتبار صفة وقال
وهذا هو السبب في اطلاق المتكلمين الصفة على الذاتيات وانت خبير بان ما ذكره انما يستقيم في الاجزاء
المحمولة المسماة بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية فلا يتعسر الاطلاع عليها
نعم قد تجعل الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان على ما عرف من قبل ان النفس الناطقة ليست صورة
منوعة له لانها مجردة فكيف يكون صورة حالة في المادة بل له صورة منوعة جسمية مجهولة وتخفى انما نزلوا
النفس المجردة التي هي منشأ الكمالات النوعية الانسانية في الظاهر منزلتها الا ان هذا لا يصلح على اطلاقه
في جميع الانواع فلا يلائم هذا المقام لان الكلام هاهنا بالفعل اي كل نوع على ان ما ذكره الابهري
يرد عليه عدم التعرض للقسم الاول من الكمال الثاني وهو ما يستتبعه نوعية الصفات ذاتيا وايضا الكمال الاول
هو المنوع ونفس الكل مر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه المذكور ثم ان قوله يجب زيادة
ذكره ونقصانه باي عن حمل الصفات على الكمالات الاول اذ الكمال الاول لا يتفاوت في اشخاص النوع
وجعل الاشارة الى ما سواه تعسف ظاهر وايضا قوله تفاوت كماله بتفاوت المعقولات يدل على ان المراد
بالكمال المذكور هو لا سيما الكمال الثاني كما لا يخفى قوله في الحيز الحيز الحاجز يشار بقوله في المكان اي انه المراد
بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كالاجسام مختصة بالجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا والوجه
الامتداد في المتمكن كما صرحوا به قوله اي عن المتحيز اي في حد ذاته يعني ان المتحيز ليس ما فرضه
معه كما يقال الهيولى حال عن الصورة في نفسها قوله او الجسم النامي قد تقرر عند علماء البيان ان اللف
اذا كان اجماليا فالتعدد لكون النشر بلفظ او كقوله تع وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى فلهذا اختار او على الواو قوله اي الاستعداد لادراك المعقولات قيل الاستعداد
لادراك المعقولات لا يختلف في افراد الانسان فكيف يكون هذا الامر المشترك سببا لتفاضل بعض المشتركين
على بعض واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلا مما ذكر جزء من العناية سبب لتفاضل الافراد بعضها
على بعض بان اصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه يختلف في الافراد في القرب
والبعد والاختلاف في الفضيلة اي منشأ الاختلاف قربا وبعدا قوله بحرفة او صناعة العناية

قوله

الصناعة اخص من الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى المزاولة وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصا اذا
جا الفدفع توهم تقرر اختلاف المفهوم في الحرف بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال
او صناعة **قوله** اي في علم علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية قيل هذا مبني على
وجوب علم الكلام في الاجتهاد والمختار خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقاديات عند المجتهد وجوابه
بعد تسليم ان المختار ما ذكر الحمل على حذف المضاف اي وعلى مقاصد علم الكلام اه وقد دل على
ان المراد هذا بقوله اذ لولا ثبوت الصانع اي حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا
نشك هذا الاعتبار وكفاية في مدح الفن **قوله** وفي الصحاح ان الرواء اه الظاهر ان عبارة المتن
بفتح الراء او المد واما تفسيره بالري او الارواء فلعله بناء المراد في المقام بفتح الري بالرواء وبعد
الماء العذب مبتنية اعني الري او الارواء ثم لا يخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقي اعني الماء العذب
وانما صار الى المجاز لمناسبة قوله شفيا اه فان المراد به المعنى المصدري **قوله** ما قوله بالظرف
ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن فيه ضمير عائد الى ذي الحال يجري مجرى الظرف
فلا يكتفى حينئذ لهيئة الفاعل والمفعول بل يكون بيان هيئة زمان صدور الفعل من الفاعل
او وقوعه على المفعول نحو لقيتك والجيش قادم ومنها وجدنا بعض آخر على التاويل في جهة
وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة كما مع عدم الضمير فيها **قوله** ولم اترك جهدا ضمن ال معنى
التركيب فجعل جهدا مفعوله ومنها وجوه اخر ذكرنا في حواشي المطول **قوله** لا عوج فيه العوج
العطف من خلال الانصباح وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة والتفكر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك
بالبصر من المحسوسات هكذا وجدت بخط جدي في حواشي المواقف ويؤيده قوله تعالى لا ترى فيها
عوجا ولا امتا وربما يقال بعكس هذا ايضا حتى قال بعض اهل اللغة العوج بالفتح كذي في حجر
ومانند آن وبالكسر كزين ودرد بن ومانند آن وقال ابن السكيت كل ما كان ينتصب كالحائط
والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض او في دين او معاش **قوله** والمعنى انه
اصل من متعلق المبانات اه المقصود من هذا التكليف دفع ما يرد على التركيب المذكور والمثالة

من

من ان ما بعد من لا يصلح ان يكون منفصلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبلها في اصل الفعل اعني الجلالة مثلا
ولم يلتفت الى ما يقال من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل في بدون الالتباس والثلاثة
كما صرح به في شرح المفتاح وان امكن ان يجاب بان التفضيلية محذوف بقرينة المقام كما في قوله تعالى الله
يعلم السر واخفى والمعنى مع اجل من سائر الملوك ثم الظاهر من العبارة ان يقال من ممكن لكنه اراد
الوصف اي من ملك يمكن ان يتعلق به المبالغات فاورد وذكره امثلة في ما آت سورة الكهف في
وغيرها **قوله** اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هي التوسط في تدبير المعاش والعفة
هي التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة التوسط بالنسبة الى القوة الغضبية ويجمع الثلثة
العدالة وسيفصل الشارح هذه المعاني في آخر مباحث الكيفيات النفسانية وتحقيق هناك ان الحكمة
المذكورة هنا ليست هي الحكمة التي جعلت قسمة الى الحكمة النظرية كما توهم لان الحكمة التي قسمت
الى العملية والنظرية **قوله** وهو الموقف الثاني في الامور العامة اي هو المقصود من الموقف الثاني
وان ذكرنا بالاستطراد في هذا الموقف يختص بواحد من الاقسام الثلثة كالوجوب والقدم والوجوب
القدم في الصفات لا ينافي الشمول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده في الجوهر والعرض
فان الصفات ليست منها على انها ليست غير الذات وايضا فالقدم الذاتي لا يوجد فيه اصلا وقيل
المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص مع مقابله كما اشير اليه في اول هذا الموقف وسيجيء تحقيقه
ان شاء الله **قوله** فيما يجب تقديمه في كل علم اعترض عليه بان الامور المذكورة هنا من التعريف
والموضوع وغيرهما من المضافة الى علم الكلام فكيف يجب تقديمها في كل علم والجواب الحمل على
حذف المضاف والمعنى ما يجب تقديم نوعه في كل علم شرع في تحصيله ويكون ما عبارة عن
تلك الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير في تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا
الى خصوصية علم الكلام والعلم في قوله اي تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد كما لا يخفى
وانما لم يقل اي تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما نشا باعتبار انه المشروع
فيه **قوله** ففيما يجب تقديمه في هذا العلم الا في كل علم بقرينة المقابلة لانه لا يجب تقديمه في غير هذا
العلم

و الشجاعة

كانت ان العلوم

اصلا كيف وعلم اصول الفقه ايضا قد صدر بتلك المباحث واستحسن ذلك ثم ان مسائل جميع العلوم
مرتبطة بها الا ان تقدم بكتب العرف مثلا بها مع اشتمالها على نوع كثرة ودقة مما لبس تستحيل
في طريق التعليم قطعا ولما تقدم بكتب الكلام بها مع انها جزء منه فهو غاية الاستحسان فالفرق ظاهر
جدا **قوله** لم يرد به وجوب التقديم اذ قال ره ان الذي يجب عقلا فهو تقدم العلم بوصفها و
بما يدل بالجملة على طلبه واعترض عليه بان الموقوف اذا كان هو الشروع على بصيرة وقد عرفت
من سياق كلامه ان المراد البصيرة التامة وان تمامها يكون الشروع مشتملا على فوائد الامور
الثلاثة فلا شك ان الشروع بمثل هذه البصيرة موقوف عقلا على الاشياء الثلثة فيكون وجوب تقديمها
ايضا عقليا والجواب ان توقف الشروع بالبصيرة المخصوصة عقلا على الامور المذكورة انما
يوجب تقديمها على الاطلاق اعني ابتداء من غير قصد شيء لو كان الشروع بتلك البصيرة
واجبا عقلا على الشارع في العلم من حيث هو طالب وهذا كله على انه يمكن ان يقال المراد مطلق
الشروع بالبصيرة والمراد بتوقفه على الامور المذكورة توقفه على نوعها كما حققناه في حواشي
المطول **قوله** سواء كان حد المفهوم اسمه او رسمه قال ره لا يخفى عليك ان اسم كل علم موضوع
بازاء مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في تعريف ذلك المفهوم نفسه كان حدا له بحسب اسمه وان بين
لازمه كان رسما له بحسب اسمه وعلى التقديرين يحصل رسم لذلك العلم مميز له عن غيره فاما حده
الحقيقي فانما يحصل بتصور مسائله بل بتصور التصديقات المتعلقة بها وليس ذلك من مقدمات
الشروع هذا وفي تحديد العلوم بحث هو ان كل علم شخص من انتشاء شخص والشخص لا يحد
كما صرح به جوابه منع انه شخص بل نوع انتشاء منه ما في العقول لا اصلا فيها بالمحل ولا يرد
ان اختلاف المحال لو اثر في التشخص لما سمي عين هذا الا بحكم وكان في محل آخر شخصا آخر لان بينهما
فرقا وهو ان سمي العرض لحال بعلم [illegible] **قوله** بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان حصل له بصيرة
في طلبه لكنه لا يفيده بصيرة اراد بغيره المعرف ويقابل التعريف يحتمل ان يكون وجها اعم وكونه
كافيا في طلب العلم الخاص من حيث خصوصه محل [illegible] ولذا اورد قوله وان فرض له لان الكلام في

الغير المطلق الشامل للاعم وقوله لكنه لا يفيد بصيرة كاملة معناه بصيرة كاملة تحصل بالتعريف
ثم الكلام في التصورات التي يمكن تقدمها على الشروع كما هو الظاهر من السياق فلا يرد ان التصديق
الحدي للعلم باعتبار الحقيقة بجزء ما ذكر مع انه على تقديره فرض كفاية في الطلب ليس مما يفيد البصيرة
وذلك لانه لا يحصل الا بعد تمام تحصيل العلم المشروع بقي هاهنا بحث وهو ان غير التعريف
قد يكون امرا شاملا للعلم مميزا له عن جميع ما عداه مفيدا للتصور ولا يكون الا كتب كما يفيد كره
مثله هو امر صدا الشارح من هذا الوقف وعدم افادة بصيرة بيان ان بصيرة التعريف محل
نظر اللهم الا ان يقال بعد تسليم افادته بصيرة التعريف لم يوجد مثله فيما يفيد معرفة العلوم
المدونة **قوله** فان من ركب اه هذا في موقع التعليل لابي تصور العلم بتعريفه ليحصل البصيرة
ثم ان انتفاء هذا التصور المخصوص قد يكون بانتفاء اصل التصور والظهور عدم امكان
الشروع بدونه لم يتعرض له وقد يكون بتصوره لا يفيد البصيرة المذكورة كالتصور بوجه
اعم وهو الذي اشار اليه بقوله فان من ركب **قوله** فالكلام على تقدير صحته فان خلاف المشهور
ان علم الله تع وعلم الرسول عم وعلم الملائكة بالاعتقاديات لا يسمى علم الكلام كما ان
علمه تع بالعمليات وكذا علم الرسول والملائكة بها لا يسمى فقها وليس في هذا التعريف ما يخرجها
بخلاف التعريف المذكور في المقاصد وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية و
ادعاء اطلاق علم الكلام عليها بعيد من المتعارف قلت يمكن ان يخرج علم الرسول عم وعلم
الملائكة بكلمة يقتدر بناء على ان صيغة الافعال تدل على الاختيار المشعر بالكسب وعلمه عم
بالكشف الحق بالوحي وكذا علم الملائكة واما علم الله تع فيخرج بها ايضا بذلك الاعتبار وباعتبار
دلالة لفظ الفعل على الحدوث واما علم الله ويعلم الله فمن قبيل المجاز كما صرح به الشريف في حواشي شبه
على المطول **قوله** اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا كانه حمل العلم على المعنى المجازي
بقرينة المقام والا فيصح ان [illegible] نفس العلم بالمعنى الاعم ان اطلاق العلم على الجهل المركب
بخلاف استعمال اللغة والعرف والشرع ولا يمكن حمل العلم هاهنا على ما سيأتي من الصفة الموجبة للتمييز

الغير المحتمل للنقيض لان المراد هنا عدم الاحتمال بوجه من الوجوه لا الاعم مما في نفس الامر وعند من
قامت له فيخرج ادراك المتخيل قطعا فليتأمل قوله دون العلم بالقوانين التي يستفاد منها صور
الدلائل فقط اذا دون المنطق فانه لا يحصل به القدرة التامة على اثبات العقائد لان ذلك الاثبات انما
يحصل بحجج لها صورة يحصل من المنطق ومادة معينة لا تعرف منه بل يجب المستفاد من قوله فقط بالنظر
الى المواد المخصوصة والعقائد معا على ما هو التحقيق وبهذا تبين ضعف ما استصوبه الشارح
في حواشي شرح المطالع من ان الطرق والشرائط المحتاج اليها في استعمال المطالب لو كانت ضرورية
لم يقع الغلط لا من جهة الصورة ولا من جهة المادة لان تلك الطرق والشرائط تراعى من جانب
المادة رعايتها من جانب الصورة ووجه الضعف ان خصوصيات المواد لا يعلم من المنطق وانما المستفاد
منه معرفة مناسبة المبادي المعلومة من علوم اخر بالنسبة الى كل مطلوب على وجه اجمالي فمع ضرورية
جميع قواعد المنطق يجوز الغلط من جهة المادة قطعا قوله بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادي
اصلا فلا بد في خروج التعريف للمجموع المركب من علم الكلام وغيره ايضا فان المتبادر منه اعتبار المدخلية
فكما ان ايضا المجموع ليس علما واحدا بل علمين او علوما جمة وبهذا يظهر خروج المجموع المركب من علم الكلام
والجدل وكذا المركب من علم الكلام والنحو الا بانتفاء مدخلية علم النحو في الترتيب العادي المذكور لان
ذلك لا يبعد عن دخل في نفس العقائد بل بتأتي مثل ان النحو ايضا له مدخل في ذلك الترتيب لان بعض العقائد
مستفاد من الادلة السمعية فيكون لعلم النحو مدخل في القدرة على اثبات تلك العقائد المستفادة منها وان
لم يتوقف كما هو ارباب السليقة [illegible] يستنبطون تلك العقائد منها قوله على انتفاء السببية الحقيقية تقييد السببية
بالحقيقية لان الانتفاء مشروط بعدم انتفاء السببية العادية وهذا لا ينافي المصاحبة الدائمة المرادة
ههنا لما بين الله في المقصد الرابع في كيفية افادة النظر الصحيح للعلم من ان الدوام لا ينافي العادية
قوله وان العقائد يجب ان يؤخذ منه ولو قال تقتدر معه على تحصيل العقائد بالحجج لتوهم ان تحصيل
العقائد المعتقد بها يكون بالحجج وليس كذلك بتناول الحجج اياها فعدل عنه دفعا لذلك التوهم ثم الظاهر ان
قوله وان العقائد معطوف على ان تقتدر ولعطفه على اثبات بالحذف للام الشائع وجه بل هو اوجه

كيلا

كيلا يلزم دخول ما ذكر في حيز الاستعانة فان تحقق الاستعانة محل تردد قوله ولا يبعد حمل الاثبات ههنا
على التحصيل اه انما اراد به توجيه الكلام على وفق ما اختاره من كون العلم بمعناه الحقيقي فالكلام لمن
اراد الرد على التفتازاني حيث حمل الاثبات على التحصيل والاكتساب ايضا فالجواب عنه ان التفتازاني
حمل العلم على ملكة الاستحضار في هذا التعريف بمعنى ان يكون عنده من المآخذ والشرائط ما يكفي في
استحضار العقائد وهي التي يعبر عنها المتقدمون في شرح اصول ابن الحاجب بالتهيؤ القريب حمل العلم في تعريف
الفقه عليه وح لا محذور في حمل الاثبات على التحصيل فان اللازم منه كون التعلق بالعقائد خارجا عن
علم الكلام بمعنى الملكة المذكورة غرضه والامر كذلك في الواقع وبما ذكرنا من ان المراد بالملكة ملكة
الاستحضار لا ملكة الاستحضار التي يستمد منها العقل بالفعل على المشهور اندفع اعتراض آخر
وهو انه بعد الملكة كيف يكون التحصيل مع انه قد حصل قبل الملكة ووجه الدفع ظاهر وغاية ما في الباب
ان كلا من اسامي العلوم المدونة وان كان يطلق على الملكة الا ان الشائع اطلاقه على ملكة
على ملكة الاستحضار وانما حمل في تعريف الفقه على التهيؤ المذكور لضرورة ان الاحكام العملية
لا يكاد ينحصر في عدد فيبلغ من يعلم سوى التهيؤ التام لها بخلاف العقائد كما اشار اليه الشارح
المحقق فلذا لم يحمل العلم ههنا على خلاف المتعارف اعني ملكة الاستحضار لعدم الضرورة ثم يحمل
الاثبات على التحصيل كما حققه من سياق الكلام قوله ولا شك في بطلانه قد يمنع ذلك بان العقائد التي اضيف
اليها الاثبات يراد بها العقائد الجزئية بدليل ذكرها في صلة الاقتدار الحاصل بالعلم بالاصول ولا محذور
في كونها ثمرة قواعد الكلام وبهذا يظهر ان الاولى حمل الاقتدار على المتعارف من حصول تلك القضايا
كبرى لصغرى سهلة الحصول ليخرج العقائد الجزئية من القوة الى الفعل فحينئذ يندفع الاعتراض على طرد
التعريف بالعلم الآخر اذ لا فائدة ظاهرة الآن [illegible] لا يصلح [illegible] يرد عليه لزوم خروج العلم
بالمسائل التي هو ضمنها [illegible] واحد من علم الكلام مع انها من [illegible] تأويل المسئلة بقيد لنا
[illegible] مثلا [illegible] قوله [illegible] الاستعانة دون السببية تبادر الاستعانة
من هذه الباء وتبادر السببية من الباء في قوله تقتدر معه بالنظر الى خصوص العاملين فلا ينافي [illegible] الكلام

قوله فان الاحكام الماخوذة من الشرع اه كانه اراد بالاخذ من الشرع هنا وفيما سبق ما يعم الموافقة له
والا فالتمسك بالدليل السمعي على ان الله عالم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على
التصديق بعلم المرسل وكذا الكلام في كونه قادرا كما سيجي في اخر هذا الموقف قوله وبالدين المنسوخ
الى دين محمد عم قيل تخصيص العقايد بالدين بدين محمد عم غير لازم اذ لا اختلاف في العقايد واجيب
بانه تظهر ثمرته والحق ان اللام في العقايد للاستغراق وليس المراد بان يشتمل على جميع عقايد دين
محمد عم لان من جملتها اعتقاد نبوته عم ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها قوله مزيد اختصاص لانه
مزيد اختصاص اما باعتبار ان دابهم تقديم التمييز بحسب التعريف واما لان الامتياز الحاصل بالموضوع
تمييز بالذات والحاصل بالتعريف تمييز بحسب المفهوم والتمييز بحسب الذات ارجح زايد في نفسه على التمييز
بحسب المفهوم قوله فتسمى الاعراض الاحوال اه قال ره موضوع العلم قد يكون شيئا واحدا اما مطلقا
كالعدد للحساب واما مقيدا بجهة كالجسم من حيث انه قابل للتغير للعلم الطبيعي وقد يكون اشياء متشاركة
لا في ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي المتشاركة في المقدار لعلم الهندسة واما في عرضي كالكتاب والسنة
والاجماع والقياس المتشاركة في كونها موصلة الى الاحكام الشرعية لعلم اصول الفقه فان قلت التناسب
المعتد به امر لا يعرف قدره فلا ينضبط الراي والعلم واختلافه بمجرد اشتراط المناسبة المعتد بها
في الامور المتعددة الموضوعة لعلم واحد كيف وقد جعل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار
الداخلين تحت جنس الكم لا يجعلان علما واحدا بخلاف علم النحو الباحث عن احوال الكلمة قلت اذا كان
البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في امر وقصد اقوى ان يتبع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك الامر فالتناسب
في العلم واحد والا فمتعدد واعلم ان في قوله فتسمى الاعراض والاحوال الذاتية على بعد واحد مسامحة
لان العلم ليس هو الاعراض والاحوال بل هو المسائل المشتملة عليها قوله كاثبات العدم اه لا يخفى ان العقايد
من المسائل كما صرح به فتمثيلها باثبات العقايد مسامحة واما قوله فان حكمه على المعلوم بما هو من العقايد محمول
على حذف المضاف اي بما هو من محمولات العقايد قوله كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء يتوقف
عليهما حدوث العالم الجسمي اجزائه اما على الثاني فظاهر اذ قبل الحدوث يلزم الخلاء واما على الاول فلانها لو تركبت من

الهيولى

الهيولى والصورة لزم قدم المادة والا لاحتاج الى مادة اخرى لان كل حادث مسبوق
بمادة عندهم ان يعتبر المتوقف على هذا من الاول ادعى القول بامتناع اعادة المعدوم (لحوزه)
لكن في كل من التوقف الاخير بحث لكفاية التركيب من الاجسام الذي يعر اطبه
قوله معدودة موجودة اذ لا يمكن ح ينفي حدوثهما وادلا واسطة بتعين وجودها قوله وقد
يقال المعلوم من الجهة المذكورة اجيب بان المحمولات من الجهة المذكورة موضوعا لان (لم)
يكن كذلك من جهة خصوصياتها وان ضربنا انها اذا كانت من تلك الجهة موضوعا يستدعي محمولات
عليها مع انتفائها في الواقع على انا ننقل الكلام الى محمولات المحمولات وهلم جرا نعم يمكن ان يقال المراد
بالعقايد الدينية المحمولات ولو مسامحة كما يدل عليه ظاهر قوله فان حكمه على المعلوم بما هو من العقايد
الدينية فلا يتصف المعلوم من الجهة المذكورة على المحمولات لانها ليست المعلوم من حيث انه يتعلق
به اثبات العقايد الدينية بل نفسها واقرب منه ان يصار الى حذف المضاف اي اثبات محمولات العقايد
لكن كل من التوجيهين يستدعي حمل الاثبات على الحمل لا الالزام على الغير كما يتبادر من السياق فليتامل
قوله وان اريد ما يصدق عليه من الافراد كما هو المتبادر منه فيه بحث وهو انه يمكن ان يعتبر ما يصدق عليه مفهوم
المعلوم من جملة ما صدق عليه فيما يساويه مع الوحدة والماهية مثلا وح لا اتجاه لما ذكره ويمكن
ان يدفع بان هذا التوجيه يوجب ان يعد بعض المعلومات تارة من موضوعات الكلام وتارة من انواعها
وهذا تعسف لا طائل تحته فليتامل قوله فالاولى ان يقال اه اي انما قال فالاولى لجواز ان يعرف
العبارة عن ظاهرها او يحمل على حذف المضاف فيكون المعنى من حيث يتعلق اثبات العقايد الدينية اي (بوجهه)
الزامها على الغير قوله لانا نقول قد حقق هناك ايضا اه بهذا الاعتبار الشق الاول من الترديد فان تلك
العوارض والاحوال المبحوث عنها ليست اعراضا ذاتية للمفهوم المعلوم بل لذواته فكيف يصح ان يقال
ان موضوع العلم مفهوم المعلوم قلت معنى كونه موضوع العلم ان الملحوظ وصف المعلومية على معنى
انه يبحث في الكلام عن اعراض ما اتصف بمفهوم المعلومية من حيث انه كذلك لا ملاحظة خصوص (حيثية)
فرد وذاته المعلومية فان قلت قد افاد في حواشي شرح المطالع ان موضوع الحكمة انواع الموجودات

[illegible] مفهوم المعلوم

واعتبر تقيد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية للموضوع فلم عدل عنها عن تلك الطريقة واختار ان
الموضوع مفهوم المعلوم قلت وجه العدول انه لو كان الموضوع ذوات المعلومات كان ذات
الواجب تعالى من جملة الموضوعات فيرد الوجه الثاني من النظر الذي اورده على كونه موضوع الكلام ذات
الله تعالى فيه بحث وهو انه جاز خصوص العرض الذاتي من معروضه مشروطا بامر من احد جهتي
الشمول المساواة مع مقابله الذي يتعلق بكل منهما غرض علمي والثاني ان لا يحتاج في عروضه الى ان
يصير الموضوع نوعا معينا لا صنفا ولا اضافيا كما صرح به في حواشي شرح المطالع والاول
البحث عنها في الموقف الثالث والرابع والخامس يحتاج في عروضها للمعلوم الى ان يصير عرضا او
جوهرا او واجبا كما يدل عليه سياق كلامه في بيان وجه ترتيب الكتاب على ستة مواقف والتحقيق ان
الاخص نوعا كان او صنفا او شخصا اذا اهتم ببيان احكامه من حيث انه اخص فان كان جهة البحث
عنها غير جهته عن احكام العام عدت جزءا منها لا جزئيا واعتبر شمولها على التعاقب وان لم يعتبر وجعلا جهة
فهو انواعه لم يكن انسابها افراد علم الفرائض من الفقه والكحالة من الطب وان تغايرت جهتا
البحث جعل علما جزئيا ادنى كافراد الجسم الطبيعي من مطلق الموجود وهو موضوع الطب فليتامل
قوله نعم يتجه ان الحث المذكور من ان هذا الاعتراض مبني على ان الحيثية المذكورة من تتمة الموضوع
فيه لا اشارة الى اجمال تفاصيل المحمولات كما تقرر عندهم من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات لا بالمحمولات
لان المحمول لو جعل جهة التمايز بان يكون البحث عن العوارض الذاتية على وجه يتعلق بعضها ببعض آخر على آخر لم
ينضبط امر الاختلاف والاتحاد فكل علم علم وما جعله ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض
الذاتية كما ذكر في شرح المقاصد لان انواع الاعراض اذا كانت داخلة تحت امر جامع يحصل الارتباط
الانضباط على ان المحمولات صارت مطلوبة لذوات الموضوعات فالانسب ان يجعل جهة الوحدة الموضوع
على ان التفصيل بحث عن اعتبار [illegible] على حدة بعد تسهيل امر التعليم ولا نزاع في ان السعة
في جانب الموضوع اظهر منها في جانب المحمول فان قلت فما جاء التفتازاني في التلويح عن الاعراض المذكورة
بان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث عنه في العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث

عن

عن العوارض يكون باعتبار الحيثية وبالنظر الى ملاحظة في الباحث هذا المعنى الكلي لا على
معنى ان جميع الاعراض المبحوث عنها لحقوا بهذه الحيثية المشهور تحقيقه ان لفظ الموضوع يتضمن
معنى فعل البحث والعروض فالجار في قولهم موضوع الكلام المعلوم من حيث كذا متعلق بلفظ الموضوع
باعتبار جزء معناه اعني البحث لا باعتبار الجزء الاخير اعني العروض حتى يلزم ان يكون للحيثية مدخل
في عروض العوارض فلم لم يلتفت اليه الشارح قلت لان الحيثية اذا كانت من تتمة الموضوع ولم
يكن لها مدخل في عروض العوارض لم يصدق تعريف مطلق الموضوع على موضوع العلم المذكور
اذ لا يصدق على الموضوع المقيد بالحيثية انه يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية اذ
الاعراض الذاتية على تقديره ان لا يكون للحيثية مدخل في العروض ليست لذلك المقيد بل للمطلق
وهذا ظاهر وان غفل عنه كثير من الناس قوله اي احداثه قال الابهري انما مثل المص بالحدوث
تنبيها على ان الاثر والتاثير واحد عنده هذا كلام مشهور فيما بينهم حيث يقولون الايجاد عين الوجود
بالذات والتغاير بينهما بالاعتبار لكن حمله على الاعلى والشيء لا يخلو عن تعسف لقيام كل واحد منهما
بموضوع على حدة قوله لا من حيث هي مستندة اليه تعالى وقد يمنع ذلك بانا نعلم ان المقصود من جميع
ما فيه من الاطلاع على كمال الصانع تعالى حيث يبلغه طوق البشر على الوجه الاتم الاوفى قوله وان كان
على قلته في العلم الادنى كاثبات الهيولى فانه مسئلة من العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود
بما هو موجود وقد يتوقف عليه نفي الجزء الذي لا يتجزى وهو من العلم الطبيعي الباحث عن احوال الجسم الطبيعي
من حيث التغير قوله متوقف عليه فيه نظر لان الموضوع قد يكون غير موجود كالمعدوم والحال ويمكن
الجواب بالتخصيص فان الكلام فيما يبحث فيه الموضوع وفيه بحث فان غير الوجود من بعض الاعراض
قد يكون من العوارض المطلقة من غير احتياج الى اعتبار الوجود الخارجي اما الوجود الذهني فعلى
تقدير تسليمه يحتاج اليه في حمل الوجود الخارجي ايضا نعم لو لزم في اعراضه الذاتية اتصافه بها في الخارج
بشرط توقف على وجوده ولم يثبت بعد بل سيصرح في رد قول من اعتبر الموضوع مطلق الوجود بخلافه
والى هذا سقط ما قيل من ان الموضوع يعرف بانه الموجود يتوقف على الحكم باعراضه الذاتية دون الوجود لم يرد به …

فتأمل قوله واثبات العرض المطلق اه هذا ما الحقيقة جعله للعن الوجه الاول والاستدلال بوجه آخر
على عدم جعل هذا البحث من بحث موضوع علم في ذلك العلم ومثل منقبل ابله صناعة المناظرة لكن فيه نظر وهو
انه لا يلزم من عدم كون الوجود المطلق عرضا ذاتيا لشيء من الموجودات وعدم صحة حمل الوجود الخاص وعدم
كون الوجود مطلقا من العوارض الذاتية لشيء منها لجواز ان يكون الوجود مقيدا بالوجوب من العوارض
الذاتية للواجب ويصح حمله عليه لكونه كليا على ان الاى هذا الوجود اذ كونه كليا يصح حمله كليا نعم لزم
صحة حمل الجزئي الحقيقي على شيء كما يصح ان يحمل عليه لان الايجاد من الطرفين فكما جاز زيد انسان فليجز
عكسه وايضا سلمنا ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء مواطاة لكن الحمل في العوارض الذاتية الحمل بالاشتقاق
ولا مانع من ان يقال زيد صاحب هذا الوجود فتأمل قوله لان الاخص يثبت للاعم بانضمام الغير
والى غيره مثلا سمى وجود موضوع العلم الطبيعي والعلم الالهي الذي موضوعه الموجود مطلقا بان يقال
الموجود اما ممكن او واجب والممكن اما جوهر او عرض والجوهر اما جسم طبيعي او غيره قوله فانه يمنع
حمل المقصود الاعلى عن هذا فان قلت هذا ينافي ما مر من ان الوجود لا يكون عرضا ذاتيا للواجب نعم
قلت بطلان الشق الاول فيما سبق على تقدير كون الموضوع ذات الله تعالى اما اذا كان المعلوم او الموجود
فلا يلزم ان يكون الوجود المطلق من الاعراض الغريبة وبالجملة اثبات الوجود المطلق للبارى تعالى
في علم الكلام ليس بانه موضوع للفن بل باعتبار انه موضوع المسألة ولا دليل على وجوب كون محمول
المسألة مساويا لموضوعها قوله اي يبحث عن احوال ما كان المبحوث عنه في العلم احوال الموضوع وانواعه
لان قصد الشارح لفظ الاحوال في كلام المصنف المعرضين ثم لما كان ادنى من لفظ الاعتبار في كلامه موهما بان
الواجب موضوعه الشيء في البحث لا في العروض كما نقله من التلويح وقد عرفت بطلانه فسره بما ذكره ونعني
على ان المراد عدم مدخلية الوجوب في ثبوت تلك الاحوال الا انه انما يظهر ورود هذا الوجه من النظر لو كما مر
القيد بمجرد الوجوب وليس كذلك بل هو قيد لكون البحث على قانون الاسلام فليفهم قوله واما الوجود
في الذهن فهم لا يقولون به هذا انما يرد اذا كان القائلون بان موضوعه الموجود هم المتقدمين من المتكلمين
النافين للوجود الذهني واما بعضهم القائلين به فلا الا ان يثبت بادلة بطلانه وسيعرف انه غير تام

فتأمل

فتأمل قوله مع ان هذا النزاع منه بطل لا يقال المراد بالحق ليعم ما في نفس الامر وعند الزاعم لانا نقول اذا
اريد به ما ذهب الاسلام ما هو الحق وعلم الحق لوجود القسمين لم يحصل المط وهو خروج الالهى لان صاحب
الفنايد به من حقيقته قوله وما ينتسب اليها في الاجماع والمعقول الذي لا ينافيها وبالجملة حاصله
ان يحافظ جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا ينافي القطعيات منها وجريا على ما سد منقض نظر
العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة كذا في شرح المقاصد وفيه بحث وهو ان بعض ارباب
الكلام مكفرة كالمجسمة فان لم يكن مذهبهم مخالفا للقطعي لزم ان يكفروهم وان كان مخالفا لزم ان
لا يكون هذا من ارباب الكلام اللهم الا ان يقال المراد من مخالفة القطعيات المنفية المخالفة بمجرد النفس
واما مخالفة القطعي اتباعا لما ثبت بنص آخر ظني من ان الفئة المنفية فههنا كما يشهد به قوله جريا
على منقض نظر العقول القاصرة قوله لم يتصور منه الشروع فيه قطعا هذا انما يستقيم على مذهب
الحكماء والمعتزلة القائلين بوجوب وجود الاعتقاد بالنفع في الارادة واما الاشعرية القائلون بتحقق
الارادة بدون اعتقاد النفع فلا استحالة كما ذكره الفاضل لم كفاية الارادة في الشروع بلا شبهة واما
ما يقال في بيان امتناع الشروع بدون تصور الفائدة من انه لو لم يكن لم يتصور وجود العبث لانه ما
الاضطرار ما لا يقصد به فائدة مع انه مقصود قطعا وهذا الخبر زعمه فيرد عليه بان العبث في العرف
يطلق على الفعل الذي يقصد به فائدة غير معتد بها وهو الذي يحترز عنه العقلاء ولا شك في كونه مقصودا
بل واقعا قوله وان اعتقد فيه فائدة او قيل ما يقصد فيه فائدة ما غير معينة خارج عن القسمين لحصول
نية الفائدة المط فلا يكون عبثا مع انه لم يعتقد الفائدة المعينة فالاولى ان يقال فيه مضاف محذوف
تقديره دفعا لاحتمال العبث وهو مع احتمال الغنا وامر مطلوب عند العقلاء وقد يجاب بانه داخل في
القسم الاول اذ المراد من قوله ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا ان لا يعتقد فائدة معينة وغير معينة واما ان
لا يعتقد فائدة اصلا او يعتقد فائدة ما غير معينة وعلى كلا التقديرين لا يتصور الشروع وما وقع في الكشف
من ان الموقوف عليه للشروع هو التصور بوجه ما او التصديق بفائدة ما ليس المراد منه التصديق بفائدة
غير معينة بل فائدة مخصوصة بالتعليم بالنظر الى فائدة في الواقع على ان القول باحتمال ترتب الفائدة المطلوبة في هذه

الصورة ليس له كثير معنى كما لا يخفى قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه اه فان قلت المفروض ان الشارع
في العلم نفسه فايده غير ما هي فايدته في الواقع ولا شك ان المترتب فايدته الواقعية فعدم موافقتها للغرض
كلي فلا معنى لرب المفيدة للتقليل او التكثير قلت اما اولا فقد يستعمل رب للتحقيق كما ذكره ابن
الحاجب في قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين واما ثانيا فالمراد بالكلية المطابقة وعدم المطابقة
ان يكون الفايدة المترتبة ملايمة للغاية التي اعتقدها الطالب بان يكون لها نوع تعلق بها وتوقف عليها
واما ثالثا فالتفريع عليه في قوله الا انه لا يترتب عليه راجع الى الاعتقاد لا الى المشروع فيه والمعنى الا
انه لا يترتب على الاعتقاد نفع في شيء مما يقصد بل يترتب ما سيفايده ذلك الشيء في الواقع فقد يكون موافقة
للغرض اذا كان المعتقد فايدته الواقعة وقد لا يكون اذا لم يكن كذلك وبالجملة قوله ربما لم يكن له ليس حكما منقوضا
على المفروض نعم يعلم حال المفروض منه وقد يقال تنزيل المفروض مع قوله وربما لم يكن موافقة لغرضه الغرض
من الفعل الذي اعتقد فيه فايدة غير ما هي فايدته في الواقع حتى يتوجه ما ذكر بل المراد غرض الفاعل في
الجملة فانه يجوز ان يكون للفاعل اغراض مختلفة من افعال مختلفة ويكون الفايدة التي اعتقدها فيه موافقة
لغرضه من فعل اخر وان لم يكن موافقة لغرضه من ذلك الفعل بل ينافيه قوله وصح الاعتبار بتعدد الاحكام
فان قلت رب صاحب صناعة ليس بتلك القوة ورب عادم لها له تلك قلت الاول العقد به المراعاة
والثاني مع على ان تعدد الاخير لا تنفيه قوله اي شرفه جملة ما تقتضيه الصعوبة باب المرتبة معا بلا بيان
الشرف بناء على انه المراد بامتحان العلم بالنسبة الى العلوم الاخر وبالشرف حاله بالنظر الى ذاته وفتح
المرتبة منها بالشرف ولكل جهة معهم تبها قوله فيتناول الشرف المعلومات التي من مباحث ذاته وصفاته
ان ارجع ضمير يتناول الى الموضوع فمعنى تناول الموضوع للمباحث تناوله اياها من حيث الموضوعية او
تناوله لموضوعاتها على حذف المضاف وسيطر قوله فيما سياتي من غرب فاخذنا موضوعه على وجه
يتناول تلك العقايد والمباحث النظرية ويحتمل ان يراد بمباحث ذاته وصفاته المبحوث
عنها على نهج حصول الصورة وانما اقحم اشارة الى ان المباحث ملحوظة نحو جهات الشرف فلذا ارجع الى الكلام
فالامر ظ قوله ودلايله يقينية اه قيل عليه قد مران مسائل الجمل جل الكلام فكيف يكون دلايله يقينية واجب

بالتخصيص

بالتخصيص قوله بحكم بما صرح العقل اي خالصة في العقلي في التصريح الى النص من كل شيء وقد صرح
بالفتح صراحة وصروحة فقوله بلا شائبة من الوهم اشارة الى المراد في العقل قوله وما فيه اعني
وجوده ففيه ان الموضوع نفسه من المبادي التصورية يمكن ان يقال الموضوع نفسه من المبادي
التصورية لكن لما امتاز عن غيره بكونه سببا لان يعد المسائل المتكثرة علما واحدا كان للسائل مزيد
ارتباط به واحتياج اليه كما لا يخفى لان يخرج من المبادي ويعد جزء برأسه بقي ههنا بحث وهو ان المشهور
فيما بينهم ان المبادي ما يتوقف عليها ذات المسئلة والمقدمة ما يتوقف عليه الشروع ونقصد الموضوع
لما كان موقوفا عليه التصديق بموضوعيته وهو من مقدمات الشروع اتفاقا كان تصوره مقدمة
المقدمة فكيف يعد من المبادي التهم الا ان يقال المراد بالمبادي ههنا ما يتوقف عليه المسئلة ذاتا
او شروعا لا المبادي المصطلح عليها وفيه ما فيه قوله وانيته اعني وجوده من المبادي التصديقية
اه قد يقال المبادي التصديقية المصطلح عليها عندهم من المقدمات التي يتالف منها قياسات العلم
والتصديق بوجود الموضوع ليس منها واما تصريح ابن سينا بان التصديق بالوجود من المبادي
التصديقية فاراد به المعنى اللغوي من حيث ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع يتوقف عليه و
عليان بعض المبادي التصديقية تتوقف عليه حتى الدليل ولا يشترك فيه ولا ينحصر في اجزاء العلوم الثلثة
نعم عدانية الموضوع من الاصول الموضوعة بانها الاولى انها القضايا التي يتالف منها قياسات العلم ولا يكون
بينة بنانها بل جملة تحت الظن والتصديق بهليته موضوع الكلام والالهي مثلا بديهي كما ذكره
الشارح سابقا فكيف يحكم بكونه بهليته الموضوع من الاصول الموضوعة مطلقا اللهم الا ان يحمل على التغليب
قوله وفيه بحث موضوعاتها او حيثياتها الى ان احتيج الى الاثبات فلا نتفق بالعربية وامثال الاثبات حيث الموضوع
في الكلام اثبات الصانع وعدمها التي هي من قبيل الاعمال التي هي موضوع الفقه فيه اثبات الصانع العدل فشان في انها
يكون بالقرآن والحديث ام اثباتها يكون في هذا الفن قوله فليت له مبادي بينة في علم اخر هذا التفريع
انما يتم على زعم المصنف الا فقد صرح الشارح فيما سبق بان مبادي العلم الاعلى قد يتبين في علم ادنى وان كان
على قلة فيجوز كون الكلام علما اعلى لا يستلزم ان لا يكون له مبادي بينة في علم اخر اللهم الا ان يلاحظ ما ذكر

الشارح هذا البيان لو يلحق النادر بالمعدوم وفيه ما فيه قوله وجعلوا جميع ذلك مقاصد علمهم اه قيل لانه يبحث
لان هذا الكلام يخالف ما ذكره في حواشي شرح المختصر حيث قال والحق ان انتهاض مسائل العلوم النظرية يحتاج الى
دلائل نقلية تعرف بمعنته والعلم بكونها موصلة الى المقصود لا يحصل الا من المباحث المنطقية او تتفق
بما هو يحتاج اليها لتلك العلوم وليس جزءا منها بل من علم على حياله اما علم الكلام فلكونه رئيس العلوم الشرعية
ومقدما عليها انتسب اليه هذه القاعدة المحتاجة اليها فعدت مبادي لكلام من العلوم الشرعية هذا كلامه ونقل
عنه في الحواشي لا يقال فعلى هذا يلزم ان يكون المنطق اعلى من الكلام والالهي لانه من مبادي كثيرة لانا لا نسلم
ذلك في الادنى كلا لا يخفى لانا نقول هو لا يسمى مبادي بها اصلا بل يسمى ما يعرف مبادي بها التصورية والتصديقية
المصطلح عليها من الطرق الموصلة الى المقاصد ومثلها يسمى وسيلة وآلة ويمكن ان يقال في التوفيق لان تلك
ان احوال المعلومات التصورية والتصديقية احوال الموضوعات الكلامية لكن اذا حملت تلك الاحوال عليها
وجعلت مسئلة فيه اعتباران الاول اعتبار انه يتوقف عليه اثبات مطالب مطلقا وبحسب هذا الاعتبار جزء من الكلام
لا علاقة(?) ولهذا احترز عن المنطق في تعريف الكلام ولو كان جزءا لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى لذكر قيد
في تعريف علم يوجب خروج بعض اجزائه والثاني باعتبار انه يتوقف عليه اثبات العقائد الدينية ومن هذا الاعتبار
جزء منه فذكر مثل هذا الاعتبار في كتب الكلام لا من حيث الاعتبار الاول بل من حيث الاعتبار الثاني وذكره في مبادئه
الاصل لا من حيث الاعتبار الثاني اذ لا معنى له بل من حيث الاعتبار الاول واليه ينظر قوله في الحواشي والحق
ان انتهاض العلوم النظرية اه لا يقال تلك المسائل اذا لم تجعل جزءا من علم الكلام ولو بالاعتبار الثاني لم يلزم ان يكون
المنطق اعلى منه كما هو مقتضى(?) باعتبار الى جعلها جزءا لانا نقول لانهم لم يرضوا ان يحتاج في علمهم هذا الى شيء سواه
من الكلام في قواعد العربية المحتاج اليها لاستنباط بعض الاعتقادات من الادلة السمعية وقد يقال هو ايضا
جزء من الكلام اخرج عنه لغرابته(?) لكنه من الطب(?) [illegible] افراد الزوائد(?) من الفقه فليتأمل قوله او مبينة فيه فهي مسائله
له اه قيل كلام الشارح يشعر بان مبادئها البينة بنفسها ليست من مسائل الكلام مع ان فيها الحكم بمبادئ(?) يتوقف
عليه [illegible] الحكم لا يتأتى منه من العقائد [illegible] مسائل الكلام الا ذلك واما التقييد بالنظرية فقد عرفت انه بالنظر الى الانسب(?)
واما [illegible] من حيث انه مخصوص موضوع المسئلة لا من حيث انه معلوم مخصوص(?) يكون

من

من المسائل فقيل في هذه المبادي النظرية ايضا اللهم الا ان يقال لم يوجد ذلك في المبادي النظرية قوله ومبادي
لمسائل اخرى منه قيل موضوع المسئلة يجب ان يكون موضوع العلم او نوعا منه او عرضا ذاتيا له
او نوعا منه على ما عرف في المنطق والمبادي ليست كذلك فهما متنافيان بالموضوع والمحمول فلا معنى لعد
المبادي من المسائل والجواب ان ذلك في المبادي على الاطلاق والا فهم صرحوا بجواز ان يكون مسئلة مبدأ
لمسئلة اخرى على ما وجدنا بعد(?) قوله فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق هذا كما ذكر لكن ما ذكر في كتبه(?)
لا يخلو عن التنبيه على هذه الغاية ومن ثم ذكر صاحب القنية وغيره من الثقات في ترتيب الكتب بحسب الوضع
ان اللغة والنحو نوع واحد فيوضع بعضها فوق بعض والتعبير فوق ذلك والفقه فوق الكلام
والاخبار والمواعظ والدعوات المروية فوق ذلك والتفسير فوق ذلك قوله اذ قد روي ان بعض
الخلفاء اه روي ان مامون الخليفة امتحن العلماء بخلق القرآن في سنة ثمان عشرة ومائتين وكتب بذلك
الى نائبه ببغداد وبالغ بذلك وقام في هذه البدعة قيام معتقد بها فاجاب اكثر العلماء على سبيل الاكراه
وتوقف طائفة فانطووا(?) ولم يلتفت الى قولهم وتهددوا بالقتل وغلظت المحنة ولم يبق في بلاد العراق
الا الامام احمد بن حنبل ومحمد بن نوح فقيدا ووجها الى المامون وهو بطرسوس فلما بلغا الرقة جاءهم
الفرج بموت المامون وعهد بالخلافة الى اخيه المعتصم فتبع اخاه في البدعة المذكورة واحضر احمد
بن حنبل بين يديه وضربه سبعة عشر سوطا على ان يقول بخلق القرآن وهو مصر على قول الخلق فاطلقه ثم ندم
على ضربه ولعل مدة المحنة مدة خلافة المعتصم وهي تسعة اعوام تقريبا ثم انتقلت الخلافة الى ابنه
الواثق فتبع اباه في ذلك حتى قتل العالم الصالح احمد بن نصر الخزاعي بيده لامتناعه من القول بخلق القرآن
فان قلت القرآن عند المعتزلة هو اللفظ الحادث فلم لم يعترفوا بحدوثه فاختاروا الضرب والقتل قلت
الظاهر ان مذهبهم كان قدم الالفاظ ايضا كما هو مذهب السلف قوله وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة
الشروع فان قلت كلام الشارح ههنا يناقض قول المص فيما سبق المرصد الاول في المقدمات وفيه مراصد
فانه يدل على ان كل المراصد من المقدمة وقول الشارح يدل على ان المقدمة هي المرصد الاول فقط قلت
المرصد الاول مقدمة على الاطلاق والمراصد الخمسة الباقية مقدمة من وجه ومقاصد من وجه فمراد الشارح

فوقهما والكلام

بالسياط

المرصد الثاني

صد

بالمقدمة هو المقدمة على الاطلاق اعني مقدمة الشروع ومراد المحشي اعم من ذلك فلا تناقض قوله
وفي ابكار الافكار للآمدي تصريح بذلك نقل عنه ردوان التصريح نظرا الى الظاهر مسلم واما اللزوم فلا اذ
اللازم عدم خروج المسائل عن تلك القواعد واما كون كل قاعدة منها مشتملة عليها فلا وما قيل من ان
تشريك الكل في العنوان اولا وتعيين كل منها ثانيا ما يبتني فيه مع كون البعض من المسائل قطعيا بلا اشتباه
بين ما هو منها قطعا وبين ما يختلف فيها ويشك انها منها وذلك لا يكشف الا ان زاحنا عنه في هذا المقام
لا عند اللزوم كما لا يخفى قوله لوجهين الاول ان علم كل واحد اه بداهة العلم بشيء لا يستلزم العلم
البديهي ببداهته ولهذا استدل عليها واما ما يقال ان ما بعده اذا حصلت للنفس بلا كسب فان التفت النفس
اليها عرفت بمجرد التفاتها اليها انها بغير كسب فيكون بداهة كل بديهي غنية عن الاحتجاج عليها وكذا
كسبية كل كسبي فجوابه انه قد يحصل في النفس صورة ولا يلتفت الى كيفية حصولها فاذا طالت المدة
وكثرت الصور وتوجهت النفس اليها فربما اشتبه كيفية حصول بعضها فاحتاجت الى الاستدلال
على ان الوجهين جاز ان يكونا تنبيهين قوله والجواب عنه ان الضروري حصول علم اه فان قلت سيجيء
في بحث العلم من الالهيات ان العلم بالعلم لا يتوقف الا على الالتفات ولهذا ظن ان العلم بالشيء عين العلم بالعلم
وح يندفع هذا الجواب ويحتاج الى جواب آخر قلت المذكور فيما بيانه ان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه
عالم بما يعلم به لا ان العلم يتوقف الا على الالتفات مع انه تشبث به المحقق في تبديد علم الله تعالى فلا علينا ان لا نسلم
والحق ان المذكور في الالهيات وان كان ما ذكر الا ان الظاهر من علم شيئا والتفت بمجرد الالتفات انه يعلم
واليه اشار في مباحث العلم من موقف الاعراض بجواب الشارح اظهر قوله ويجوز ان يكون التصديق بان
وبه هو المسند الا بحصول الى مبادئه على حصول العام لذكر على ما هو فظ تقريبا يمكن توجيهه اذا قيل
وبذا علم فيه العلم المطلق سابق عليه لم يتجه هذا الجواب قوله والعلم احد تصوري هذا التصديق فانا
لم نقل احد تصورات اتباعا للمتقدمين فانا اعتبرنا النسبة تصورة في التصديق من تدقيقات المتاخرين قوله
ولا في شيء من اطرافه لا يقال فحينئذ يلزم المصادرة لان احد طرفيه هو العلم الذي يراد اثبات بداهته تصورا
لانا نقول المدعى بداهة جزء معين تفصيلا اعني العلم والدليل بداهة هذا التصديق بجميع اجزائه اي لا

فلا

يستفاد منه

علم

الى تمييز

فوله

كيفية

فلا مصادرة لاختلاف العنوان ونظيره كبرى القياس مع نتيجة كما سياتي في بحث المجهول قوله ولا يمكن
ان نتصورها بالكنه ولو سلم فانما يتم لو كان المطلق ذاتيا للعلم الجزئي كما ذكره الشارح فيما مر نعم لقائل ان يستدل
بان كل احد يعلم بان له علما مطلقا تعين جواب المحشي قوله ان يحصله اشارة الى ما في العبارة من المسامحة
حيث حاول العلم تحصيل الحقيقة قوله مذ تلك حصلها وليس تصورها اذ المراد بالتصور في هذا
المقام هو الارتسام الكلي اعني العلم الحصولي لانه المتنازع فيه بالضرورية والنظرية فاطلاق التصور
على نفس حصولها بمعنى آخر على ما قالوا من ان تصور الصفات النفسية يكون بحصولها باعيانها في النفس
لا يقدح فيما ذكره كما لا يخفى وبهذا سقط تصورها للحقيقة لما كان قلنا تصوره بما فرض من افرادها وجزئي منه
جزئيا فنعني بتصورها هيئة العلم حصول لها في ضمن فرد من افرادها كما في الاول فما معنى قوله لا حصولها
قلت معناه ان النفس لا تتصف بالعلم باعتبار ارتسامه فيها بمثاله وانما يتصف بارتسامه فيها بنفسه ولو في
ضمن هذا الارتسام الثاني وهذا حق لا شبهة فيه قوله فقد خرج عن القسمة اه انه اراد انه لا يخرج الا عن القسمة
فرد الا فخط الطريق في القسمة والمثال ثم فقد به قوله حصل لنا معرفا قيل عليه لا يلزم من مجرد افادة تمييز
تمييزا اصطلاحيا للتعريف لعدم صدقها انما يلزم لو افاد الا زمانا بينا وليست الحاصلة بالقسمة مثلا لوازم بعضها
والا لم يجهله احد من العقلاء وبهذا يظهر جواز كون شيء طريقا الى معرفة شيء من غير ان يكون معرفا له لانتفاء
شرايطه وهو كونه بين الثبوت لجميع افراده وبين الانتفاء عما عداه ولان ما اشتهر بينهم من ان القسمة الحقيقية
لا تفيد التحديد على ما به الاشتراك وما به الامتياز يعرف منها تعريفا بالاقسام ولان حاصل المثال الى التعريف الذي يسمى
شيء منهما على الاطلاق فان قلت لا حاجة في الجواب الى التكلف بخلاف المشهور فان الاستغناء عن شيء الى شيء اذا لم يكن
بطريق الاكتساب كان موصلا الى معرفته ومميزا له ولم يكن معرفا له كما في الاستغناء عن تصور لوازمه الى لوازمها
البينة فلعل القسمة والمثال من هذا القبيل قلت كونهما منه خلاف الظاهر جدا كما ذكره الشارح في
حواشي المفصل قوله اذ لا نعني بتحديده سوى تعريفه لا شك ان المتنازع فيه تصور حقيقة العلم ولذا
احتاج من دليل الفرقة الثانية الى تنبيه بان التصديق انما يتوقف على تصور طرفيه بوجه فالحق
ان المراد بالتحديد كما حققه الشارح قوله للجنس والفصل الذاتيين انما قيد الجنس والفصل بالذاتيين لان القدماء كانوا يسمون

جنس كالمتنفس للحيوان وما به الامتياز فصلا كالضاحك والناطق وبهذا يظهر ان في التحديد بالجنس من قول
الغزالي في المستصفى ليس فيه التقييد في المطلق بل صريح كلامه دال على ذلك نعم انما هو بيان لكلام الامام في البرهان
صريح في ارادة غير التحديد مطلقا ولا شك انه مذهب الغزالي والامام واحد ويؤيده ذلك قوله لنا نظر في موقف
العسر وانما اراد الاظهر ثم انه يقال طريق معرفة الرسم بلا عسر ولا عنه اذ الممكن الى ما هو غير متعارف نحا
ما في الباب منع التحديد بالعبارة ومنع الرسم باشارة ثقل الرسوم وابطالها ثم الانتقال الى غير الاعرف
قوله والحس في ادراك الباصرة بنوعيه صفة تسويا مثل الان نعم الخصم بكنهها لا يحصل منه الا
وبوجهها لا يخصص بحصوله بالنقيم وغيره فلا وجه للتخصيص قوله فاندفع دخول التقليد فان قلت
حصول مطلق الادراك لا يخرج عن ضرورة او نظر فاما التقليد خلا عنهما قلت اجيب بمنع كلامه على ان
المتبادر من التعريف الضرورة العامة فيخرج التقليد لانه ليس فيه ضرورة عامة ولا عن دليل ينظر به المسئلة
في نفس الامر فان معتقد المقلد ليس في دليل المسئلة في نفس الامر والمراد بالضرورة في قولهم لا يخرج عن ضرورة او نظر
الضرورة المطلقة فيه انه يخرج اكثر العلوم الضرورية اذ لا ضرورة عامة في الحدسيات والتجربيات مثلا والبطا
يخرج الالهيات الا ان لا يعتد المعتزلة بها او بعلميتها كقدم قولهم بعلم الله تع والعقل في الجواب عنه
ان يقال اعتقاد المقلد نظري لان الدليل عنده قول المجتهد كما صرح به في التوضيح لكن قول المقلد ليس
الدليل الذي ينتظره الحكم في الواقع والمراد بالدليل هنا الدليل في نفس الامر بقرينة المقام فلذا يخرج
التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر فقد لهم مطلق الادراك لا يخرج عن ضرورة او نظر فهو
النظر المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا فلا يجدي نفعا مثل قوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل قال
الاستاد المحقق ان اراد انكار تعلق العلم التصديقي بالمستحيل كعقدنا اجتماع النقيضين وارتفع
وارتفاع النقيضين واقع مكانه فهو بط قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد تعلق
العلم التصوري كما يظهر من كلامه وكلام الشارح فمسلم لكن لا حاجة لتخصيص الاعتراض بخروج
العلم بالمستحيل لان مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح آخرا وايضا يعتبر قوله نعم قد يعتقد به
لم لا يراه باطلا اذ علم تقدير نسبة المستحيل شيئا لابد فيه العلم به اعني تصوره في التعريف للكل ليس باعتقاد

اجتماع

لا يقال قوله العلم اعتقاد الشيء على ما هو به معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وح لا يصدق على اعتقاد
النقيضين بانه يجب الالباب لا الاعتذار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا اذ الاعتقاد والشيء لا يناسب في
الى النسبة لا الى المحكوم عليه فان ضرورة ثم حمل عبارتهم على هذا المعنى البعيد فتبين تبين ورود الاعتراض بقول
لو سلم انه اراد بالمستحيل العلم التصديقي وبالشيء النسبة فتوهم ورود الاعتراض ايضا لان النسب
عند المتكلمين بامرها اعتبارية يستحيل وجودها في الخارج قوله ويسمى شيئا لغة اي عند اهل اللغة بهذا التعريف
وهم المعتزلة وقد صرح به صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا ينافي لما ذكره صرح به في بحث الوجود
من ان اهل اللغة لا يطلقون الشيء على المعدوم لانه مذهب اهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق في
المحاورات ينافي مقام التعريف قوله وايضا فيه دور قيل سؤال الدور اللازم من اخذ المشتق
في تعريف المشتق منه غير وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا مفهومه الموقوف كانه قال
العلم بالشيء على ما هو به وفيه بحث لان المعرفة ح ان خص بعلم يحصل من الدليل بناء على ما
قال الراغب من ان المعرفة اسم لما يحصل من العلم بعد تذكر المهملات والاستدلال بالآثار يخرج العلم
الضروري بل التصديقي مطلقا وان يحقق يدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع انما يخرج بدليل لطيف
والحاصل ان التقليد والظن المتكرر انما يخرجان بلفظ العلوم لان الاعتقاد المظنون مثلا ليس
معرفة للمعلوم بل معرفة المظنون فلو اريد بالمعلوم ذاته لا فضل التعريف فتبين انه لا دفع الدور
العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويشير اليه اتصافه به واما معرفة المعلوم المشتق
فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر التلازم بين المصدر وحاصله فانه هو الوصف الخارجي لا
في العقل فلا دور قطعا قوله وايضا فيه ما هو قيد زائد وليس من قبيل التصريح بما علم التزاما
لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا وفيه بحث لان
المعرفة في الاصطلاح التصديق الجازم مطلقا ولو كان لا عن دليل لان اعتقاد الشيء لا على ما هو به جهل له
فيسلم بحسب الاصطلاح اللغوي الا ان يتبادر المراد بالمعلوم ما يطلق عليه المعلوم ويمكن ان
يعلم هذا الاطلاق به وان لا يعلم مفهوم العلم عنهما كما يمكن ان يعلم ان زيدا يطلق عليه الفقيه غير العالم بعد ومن الفقيه ان

[illegible]

هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وهذا وان صرف التقرير على خلاف المتبادر
لكن بعض الشراح من بعض قوله لان المعنى المجازي هو العلم الخ الاستاد المحقق بان المعنى
المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم من الذي نحن بصدده فيلزم
فانه في تعريف الشيء بنفسه ورد بانه مبني على الوجود الذهني الذي هم لا يقولون به سيما القدما
ويمكن ان يقال لا شبهة في تحقق المعنى الاعم المتناول للعلم المعرف وغيره وهو الوصول الى معنى واضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك المعنى الاعم والمناقشة في
العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليه فلا محذور ومن ذلك الوجه قوله الرابع لابن فورك ما يصح
لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه قطعيا ايضا في الاتقان بل يكفيه التقليد والظن
الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبال فيستغني التعريف بهما قوله فان افعالنا ليست بايجادنا
بان صحة الانتقاض لا يستلزم الاتقان في العقل فعلينا الى حصل منا يصح به اتقان افعالنا لو كان
افعالنا بايجادنا على ان المراد اتقان العقل كسبا كان او ايجادا فلا يخرج علمنا قوله مسالة وسرها
قيل لا يستقيم ان يكون العلم بوجوده ابدا موجودا في الذهن ولا يلزم ان لا يكون له وجود سوى
الوجود العلمي ورد بان صاحب التعريف لم يقل بالوجود الذهني فيلزم الاستحالة وهذا والحق بان الاستحالة
على تقدير حمل الاثبات على معناه الحقيقي وان ليس بيندفع بطلان عكس التعريف ولو قيل بالوجود
الذهني لذلك نحن موجودة المعلوم في الذهن بل هو الذي يسمى نحوا وان ليس بحسن الاعتراض بعلي بالابانه
يسمى شي هو الظاهر من كلامه وكان تخصيصه بالذكر لكونه اظهر في الاستحالة فتامل قوله وذلك على
يمتنع اطلاقه عليه تع شرعا اجيب عنه بان امتناع اطلاقه عليه تع شرعا لكون اسمائه تع توقيفية وذلك
لا يستلزم امتناع اطلاقه عليه لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق مشعر بانه قد يحتمل غيره فيثبت الامتناع
مطلقا قوله لموجب فان قلت ان اراد الموجب الصحيح فلا حاجة الى قيد المطابقة وان اراد الاعم
بدخول الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كالدليل الى الحق الضعيف مع انه ليس بثابت قطعا
بجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا ان الثابت هو المعتبر في العلم قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة

لانها

لانها المعتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز قوله غير انه يخرج التصور فان قلت لعله خصص العلم بالتصديق
كما هو مشهور قلت التخصيص بامر حادث اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك
تخصيصه بما سوى ادراك الجزئيات كما سنذكره هذا اعترض على قوله ولا غبار بانه يخرج علم
الله تع ايضا اذ لا يسمى يقينا او لا يصح قوله لا غبار عليه غير خروج التصور اجيب بان التعريف للعلم
الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي التصور والتصديق فلا يضر خروج علمه تع وفيه انه اعترض على
تعريف القاضي بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه ايضا الا ان يثبت وجود قرينة التخصيص في تعريف
الامام دون القاضي ودونه خرط القتاد ويمكن ان يدعى ميل الامام الى مذهب المعتزلة في كون علمه تع
عين ذاته كما اشار اليه المحقق التفتازاني في آخر الالهيات الى صحيح لا غبار واما حديث تخصيص العلم المعرف
بالحادث بعدا لتعريف العلم القديم فضعيف لانه لا يناسب المقام لان تقسيم العلم من المبادي التصورية فان
مسئلة اثبات العلم للواجب مستعجبة ضرورة لزوم تقسيم المحور في التصديق فالمناسب ان يجعل المعرف
شاملا للعلم القديم لا انه اهم الا ان يقال ليس تعريفهم للعلم بما ذكر مجاوزا الى الكتب الكلامية فتامل قوله
لعدم اندراجه في الاعتقاد اذ لا يقال الاعتقاد في معنى الثبات وما يقال من ان معنى اعتقاد الشيء انعقاده
واتخاذه في القلب لا ما يرادف التصديق على ما هو عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم الشارح التعريف
الاول بخروجه مطلقا وانما حكم به في هذا التعريف لان الجازم من المطابق ايضا لا يكون الا في النسبة لان التصور م
الاعتقاد لا يشمله فتعسف محض يأباه مقام التعريف قوله اي عنده لعل توجيهه على القاعدة اي
يحمل في بمعنى مع كقوله تع ادخلي في امم اي مع امم فيكون معناه معنا عنده ولا يكون في بمعنى عنده لم يذكر
في كتب العربية قوله ظاهر الاختصاص بالجاف فان قلت العبارة في الاولى ايضا ظاهرة الاختصاص
بما فالوجه في تخصيصه ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم ظهور الاختصاص في الاولى ايضا
لا شك ان الظهور والخفاء امران نسبيان فمراده ان العبارة الثانية ظاهر الاختصاص بالنسبة الى العبارة
الاولى لان الاختصاص في الاولى يفهم بنوع عن عبارة واحدة ومن اللفظ وفي الثانية من لفظ الى
المختص منه بالجاف اختصاص الرؤية بالجزئيات ومن قوله عن تاويل قوله اعلم به الاجمال تلك المعدلات في الجملة

فلا لزوم بالنسبة الى من له تصديق بحقيقة اكثر اذا النوع فانه مستلزم بالعلم قوله صفة قائمة بمحل قوله قائمة صفة موكدة
للصفة اذ هذا احتراز موهوم الصفة القيام بالغير كما اشير اليه فيما سبق قوله والتصور ايضا اذ لا نقيض له
اي لمتعلقه على حذف المضاف اذ المعتبر في العلم عدم احتمال نقيض التمييز في التصديق نفس الصورة
والمتعلق انما هي المتصور في نوع التصديق الاثبات والنفي ومتعلق الطرفان ولا يخفى ان الاول لا نقيض
لها والا فرين كل منهما نقيض الآخر كذا حققه الشارح في حواشي شرح العضد فلا يرد لزوم ان لا يكون
التصور علما بل تمييزا احترازيا على حقيقته من العلم وكذا الى نوع التصديق لكن يلزم ان لا يكون في التصديق
نفس الاثبات والنفي بل صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون في التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة لها وهذا
خلاف ما تقرر عندهم على انا لا نعلم ان لنا صفة توجب الاثبات والنفي او الصورة العقلية بل البناء في الوضع
الا احد فالعلم بالصفة نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدري ويكون المعنى لا يحتمل متعلق تلك
التمييز نقيض تلك الصفة اذ لا يحتمل متعلق التمييز نقيضه نفسه بالقياس الى المدرك فمتعلق التمييز في التصور
اعني التصور لا نقيض له فلا يحتمل اصلا ومتعلق التصديق اعني وقوع النسبة في نفس الامر له نقيض
وهو لا وقوعها فيحتمل كل واحد من التصور والتصديق صفة توجب الكشف فان ايضا حال لا يحتمل متعلقه
نقيضه بالقياس الى المدرك اما التصور فظاهر واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا جازما لم يحتمل
بالقياس اليه وانما فسرنا … العلم احترازا والشارح المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين
اتباعا لما ذكره المحقق في شرح الاصول من ان متعلق التمييز في التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التمييز
هذا واعترض ايضا على ما ذكره الشارح بان كل متصور لا يحتمل غير صورته التي هي هو فلو سلم ان للمتصور
نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء على عدم النقيض واجيب بان هذا في المتصور بالكنه
لا في المتصور بالوجه فانه لو فرض ان اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك بالفعل ولا اشكال ان الانسان
المتصور باحدهما يحتمل ان يتصور بالآخر على ان بناء الشارح على ان الواقع لا نبا في صحته بمعنى جزء له
في التصديق وبما ذكرنا من ان التمييز في التصديق هو الاثبات والنفي كما صرح به الشارح في الحواشي يندفع
اعتراض الاستاذ بان المراد من النقيض النقيض المصطلح كما يدل عليه قوله هذا القيد يخرج الظن وبهذا علم ان التصور لا نقيض له

في

في تعريف المشهور للتصديق منظور فيه لان التمييز الذي هو اضافة بين المميز والمميز ليس صفة حتى يكون له نقيض
فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات والتمييز من قبيل الاضافة فكيف يكون ايجابا قلنا التمييز يحصل
بما به التمييز وما ذكرت قرينة المجاز ونقول هنا بحث من الاول انه لا نسلم فرق بين الادراكات الايجابي او لا يجاب
والسلب … عند الجمل البسيط والاشتراك في المنافاة لا يصح ارتفاعهما فكيف يقال ان النفي
والاثبات متنافيان لكان اذ ان اريد بما به التمييز الذي هو محل التمييز اعني نفس الصفة لم يصح قوله
توجب تمييزا اذ الشيء لا يوجب نفسه وان اكتفى بالمغايرة الاعتبارية كان نوعي الكلام لا تعلق له في الحواشي
من ان المراد نقيض التمييز لا نقيض الصفة او المتعلق وان اريد امر آخر يلزم مخالفة ما هو عليه القوم التصريح
ثالث بينهما التمييز ولا يخفى بطلانه اللهم الا ان يجاب بمنع اصل الاعتراض بمنع كون الايجاب والسلب من قبيل
الكيفيات فتأمل قوله فانا اذا رأينا زيدا بعيد شبحا او ميلا يرد عليه انه لا فرق بين العلم بالوجه والعلم
بالشيء في ذلك الوجه فالمتصور هنا الشبح … هو الشبح والصورة الذهنية انما لاحظه للا يخفى اشارة الى الجواب
عليك يرجع الى ما ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من شبح صورة انسان فالصورة الانسانية
مرآة لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطأ فيه وانما الخطأ في حكم الذهن بان تلك الصورة
انه ملاحظة ذلك الشبح المرئي فان هذا الحكم والحكم بان الى حصل في الذهن صورة انسان كما لا زمين
لهذا التصور ولهذا قيل ان النزاع في استلزام التصور للتصديق محمول على غير هذا وكون المطابقة
ايضا من صفات الحكم الموصوف بها هنا هو الحكم الآخر وان كان الاول ظاهر الانتفاء بان الحكم المذكور
فصار … متفق الا ان يكون من استلزام التصور للتصديق محمول على غير هذا لان المطابقة ايضا
واعلم ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك التصديق يق
على هذا التعريف لا يخفى ان المطابقة مثل … الايجاب والسلب في … ما يعتبر فيهما انهم يجوزان يوصف بها
مجازا باعتبار متعلقه الا انه لا يجب لمطابقته ان يتعلق بما في نفس الامر فليتأمل قوله فانها لا تحتمل النقيض
ينبغي ان يعلم انه حذف المضاف والمضاف اليه على نمط قوله تعالى … اي كحكي صيب والمعنى
فان متعلق تمييزها لا يحتمل النقيض بالتزام في التوجيه من ان المعتبر عدم احتمال المتعلق نقيض التمييز وكذا الكلام في قوله الجزم

اضمحال العاديات للنقيض اه اي احتمال متعلق تمييز العاديات بالنقيض قوله وانه ثم ثبوته في العلوم العادية قيل
فيه بحث لان ما ذكره من مثال العلم العادي وهو قوله الجبل الذي رايناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا يحتمل ان
يحكم بمعرفته في الحال او المستقبل انه لا ينقلب نظرا الى قدرة القادر اما على تبديل صفة الحجرية الى الذهبية او
على اعدامه وايجاد الجبل بدله سواء قصد به اظهار المعجزة او الكرامة ام لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال
بالمعنى الثاني نعم لو بين ايجاد العادة فالامر ما لم يرد البحث فيه فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال ذكره الشرح
ان يتبدل التمييز المتعلق بشي ما دام ذلك الشي هو هو واقع في العلوم العادية ليقا موجب التمييز اما اذا تبدل
المتعلق فتبدل التمييز بعد العلم وبقاؤه بحاله فاحتمال ذلك التبدل غير قادح في عدم احتمال النقيض في الضروريات
فان العلم بكون الكل اعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل كلا والجزء جزءا فاحتمال تبدله بتبدل الكلية
والجزئية غير قادح فكذا فيما نحن فيه قوله اذ المراد منها ما يقابل العينية قيل يرد عليهم انهم صرحوا بان الجزئيات
العينية يدرك بها كما ادرك زيد قبل رؤيته واحساسا كما ادرك عند الرؤية ومقتضى التعريف ان لا علم
تلك الجزئيات واجيب بان مثل هذا انما هو جزئيات خفيين وعلم واحد كلي غفي ولا يدرك قبل الرؤية الا على وجه كلي
كما سيصرح به في مباحث العلم فان قلت الاستعداد ادراكه بعد غيبته يشكل من الحواس قلت اجيب عنه بان
المدرك بهذه الصورة امر خيالي وهو لا شي يحصل عند المتكلمين فليس من الاعيان بل من قبيل المعاني لكن
بمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشبه الحال قوله ومن ههنا انه من قبيل العلم اه
قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس من اصطلاح المعرفة والفلاسفة فانه اسم نفي
منها لا عند الاكثر انتهى كلامه ويؤيده ان البهائم ليس لها العلم عن شي منها لكن هذا المؤيد يدل على ان الادراكات
الباطنة لا يسمى علما فيما انها ايضا حاصل للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بالكلية قوله منع النقيض
يخل بالطرد ليس معنى النقض ههنا ان في التعريف قيدا آخر يزيد من مؤداه وتعميم معناها والا فالتعريف يدون
يخل بالطرد بل لا يحتاج اليها اذ لا فائدة لها بل لا مضرة والاقرب ان يقال الغرض بالنسبة الى الجزئيات الظاهرة
لانه لما قابل العينية الى رحمة فيخرج الاطلاق بالنسبة الى الجزئيات الباطنة كالعلم بالاحساس ولذا اتاه قوله
انه يخرج بها العلم بالجزئيات الجسمانية في المعاني الكلية مبالا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات كما هو المشهور فلا اخلال

بالطرد

بالطرد وقد يدفع بان التخصيص امر حادث اصطلاح المقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر نظرا
اليه فيما سبق فان مراد المجيب تخصيص اطلاق لفظ العلم بحسب اللغة كما يدل عليه ما عليه من شرح المقاصد
لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها قوله التجلي هو الانكشاف التام فان قلت التجلي هو الانكشاف
مطلقا فالتقييد بالتام عناية في التعريف ودافع جامعيته قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه وحمل
التعريف على المتبادر مما يجب نعم يرد ان فيه جهالة لان تمامه عبارة عن اي شي فيعلم ما للانكشاف
جاليته موجود في التقليد والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دخل فيه لاحتمال ولا نما لا فان قلت
انتفاء الدخل في الاكثر لم نعلم قلت ما يعلم من عدم احتمال النقيض بوجه من الوجوه قوله يتناول
الظنيات اي لم يتعرض لها كما ان الظنيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل المركب وغيره مع تناول
مطلق الادراك اياها لان شيئا منها لا يطلب بالنظر من حيث هو كذلك كما سيجي في المرصد الثاني من هذا
الموقف هذا القدر يكفي في عدم التعرض لها قوله ان خلا عن الحكم اراد بالخلو عن الحكم عدم تقدير
بغير العلم بالحد المحمول رعدمه بالي به قوله او سيد خبر ذا اه قيل اطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة الحكمية
آت غير متعارف لجواز ان يكون بين المسند والمسند اليه نسبة خبرية اي اطلقوا على النسبة الحكمية في سوى الاتيان
والتي معها فعدا انه رجت في قوله ان ثبت فلا محذور قوله كما اذا شككت اه فيه انه قد اخرج الشك
تعريف العلم عن الذي يكتفي له رجه من انواع التصديق مع دخوله في العلم على ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان
يقال الاخراج فيما سبق مبني على ما قال الشارح في حواشي التجريد وكان الشك عندهم يعني عند المتكلمين
حالة من التصديق ولا ادراج ههنا مبني على مذهب الفلاسفة والاقرب ان يقال الذي ادرج في التصديق
في صورة الشك تصور بها ثابت النسبة فلا منافاة قوله ولا يحوج الى تكراره اه اعترض عليه بانه لا يخرج
رض من مذهب الامام لانه يصدق عليه انه ادراك مقارن للحكم اللهم الا ان يراد بالمقارنة اقتران المعروض بالعارض
فيخرج اقتران الكل بالجزء الكل لا ضرورة الى ذكره وادعاء انه المتبادر من عبارة التقسيم والكلام مبني على هذا المتبادر
ولا يسمى قوله اذا جعل الحكم الى ادراكه اما اذا جعل الحكم موجبا للادراك لانه كالعلم بالحد الذي يثبت له فيها
النوع كالاثبات في تعليل القول بتغليبه قوله كما توهمه العبارة اه قال الشارح في حواشي المطالع لا عبرة بايهام تلك العبارات

فان اهل اللغة لا يفرقون بين القبول والفعل وصيغ من القبل بل اسم فاعل والقبول اسم مفعول وفيه نظر
اذ لا شك لان في لفظ الفعل والانفعال حقيقة مثل الاسناد والايقاع ولا خلاف اهل اللغة وضعوها بازاء الفعل
فلا يجعل من استعمال لها بطريق الحقيقة في الكيف والانفعال الآتي بناء ونحوها كما انه وضعها بازاء الفعل نحو
الكسب ونا الانفعال نحو الانكسار فلا يترتب لما ذكره نعم لو استدل على غلبته الحكم بان اهل اللغة ...
علينا الفعل وعلى الحاكم الفاعل وعلى المحكوم به المفعول به لكان لما ذكره تعديد قوله فالصواب ان يقسم
العلم الى فعلي فهذا يلزم توقف التصديق على حصة ارشاء قوله كما ورد في الكتب المعتبرة قيل عليه في العلم
للانقسام المذكور فيه بعض الكتب المعتبرة مع ابي علي بن سينا كما نقله في شرح المطالع والحكم عنده فعل
ادراك لا فعل لما يذكره صحيح لا عن تراضي المحققين والجواب ان مراده انه رجح ان الصواب ان يقسم
مطلق العلم الى القسمين كما ذهب والشيخ انما قسم اليها العلم التصوري لا مطلق العلم كما صرح به ان الشيخ
في حواشيه على ذلك الشرح فان اراد بعض الكتب غير كتاب الشيخ فالامر ظاهر وان اراد كتابه فالغير مردود
راجع الى تقسيم العلم بالمعنى الخاص بطريق الحكم ان المراد قسيم منه والكلام مع اشتراط التصور دون التعقل
واعلم ان هذا الجواب مبني على ما ذكر الرازي في شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذكره الجمهور الى ان
العلم ينقسم الى قسمين وفيه الوجه الثالث لانباقيه وقد يوجه كلام الشيخ بان الحكم باعتبار
ذاته سمي تصديقا وحكما وباعتبار حصوله في الذهن تصورا فراده بتصور بعد تصديق نفس الحكم
والطلاق الحسنة بالنظر الى الغاية الاعتبارية وبه يظهر انه يمكن رد قوله العلم اما تصور ساذج او تصور
معه حكم لهذا المعنى فعلى هذا التوضيح تقسيم الشيخ الى القسمين المختار ويستنبط الحصر لكنه خلاف المتبادر قوله فلا وضع
له فعلا كان او ادراكا فان قال او ادراكا ان كان فعلا فلان التركيب من الفعل الادراكي لا يكون ادراكا او علما واما اذا
كان ادراكا فلبطلان الحصر وابتناء على التقديرين لا فائدة لاعتبار تركيب الحكم مع غيره لانه ممتاز وحده عما
عداه بطريق كانت هذه القسمة يمتنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحكم في التصور الساذج المقابل للتصديق
فتأمل قوله نوعا آخر من العلم قد يمنع ذلك ويجوز ان يكون الامتياز بالهوية او بالعوارض كما سيأتي مثله
في مباحث العلم الوجداني مثل ليس بممتنع البلاحد قوله فلا يوصف بغير منه والاكراه فان قلت عدم التوقف على النظر

والكسب ليحصل علمه تعالى فاختصاص الضروري بالعلم الحادث محل نظر قلت التقابل بين الضروري والنظري
تقابل العدم والملكة والاستعداد المعتبر فيه قد يكون بحسب الجنس كعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ما
ذهب اليه بعضه وعدم النظر في هذا القبيل فلا يشمل علمه تعالى اذ لا يتأتى بينه وبين علمنا على ان كلا
منهما لا يخرج عن ايهام الحدوث ولذا لا يوصف علمه تعالى بهما قوله فهم منه انه لا يتقيد حصوله بمراد الفاعل وارادته
فيه بحث لانا سلمنا ان هذا الكلام يفيد في العرف نفي القدرة لكن مع عدم الحصول الا فلا فقيل لان
لا يجد سبيلا الى كذا يفهم منه انه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله فيجوز صدق التعريف عند حصول
احد الانفكاك مع انتفاء القدرة اخراج له عن المتبادر قوله قلت لعله اراد بالزوم الثبوت مطلقا
الحق الصريح بعد الجواب الثاني لان المعنى المطلق سمي بمراد من عامله واما ارادة الثبوت المطلق
من اللزوم فمن قبيل المجاز الخفي قرينته والاولى ان يحرر هنا مثله في التعريف قوله سوءا لا يكون
تحصيله مقدورا الآن قيد الحصول مراد هنا بقرينة جعل الضروري مرادف للعلم الحادث قوله
وادام يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا لمنع الملازمة لجواز توقف حصول الشيء
على اشياء بعضها مقدور كالاحساس دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان
تركه مقدورا قيل ويمكن ان يكون السبب في عدول المصنف الى ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره الشارح
لا يقال من شرط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكر في المقصد السابع
من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان الفاعل به بناء من جميع جوانبه بحيث يعجز عن التقلب من جهة الى
اخرى فانه قادر على السكون في مكانه باختياره ومتنع الاختيار المعتزلة مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عنه ... مقدورة الآن
الا ان يجعل التقابل فيه خارجا عن هذا الاجماع وتقرير آخر من المنع المذكور بان غير المقدور ينتفي مع انتفاء
المقدور ويتعلق في القدرة الثابتة للانفكاك عن العلم مجموع انتفاء المقدور ولا انتفاء لكل واحد منهما
والا لزم التوارد المستحيل على ما سبق ثالث الادلة تم والمجموع المركب من المقدور وغير المقدور لا يكون
مقدورا فالانفكاك عن الصورة المذكورة لا يكون مقدورا اصلا وانت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور
البتة عند انتفاء المقدور وبناء ثباته في حال انتفاء كيف وهذا مبني على ان حصول الامور الغير المقدورة بعد حصول المسببة

وغير المقدور

مثلا فيكون التحصيل ح ايضا مقدورا لما جرت عادة الله تعالى باني دها بعد صرف الكسب المقدور لنا وان لم يكن ثم ايجاب كما ان العلم النظري مقدور لنا يحصل له بعد النظر المقدور وان كان بطريق جري العادة دون الايجاب والتوليد على ان زمان الحصول ح معلوم وقد لم لا يعلم متى حصل من يدل على تجربته قوله بل يتوقف على امور غير مقدورة لا يعلم ما من فيه بحث وهو ان الحكم على غير المعلوم بانه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون مقدورا لنا الا انا لم نطلع على طريق تحصيله كمقدور رويته ما بيانى من قد يحصل ان يكون من الكسب طرها اوجه النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فتامل قوله بخلاف النظريات او يعلمه ان اعتبار القدرة على التحصيل فيها ان كان بطريق الدخلية في الجملة عادة كما هو الظاهر يلزم ان يكون من العلوم الضرورية التي يتوقف على قدرتنا في الجملة كما يتوقف على التجربة والاحساس بغير ضرورية فانه ما فيه مدخل للقدرة المخلوق وان كان من حيث الكفاية والاستقلال فهو خلاف المذهب فان قلت يختار ان القدرة قد اعتبرت على وجه الاستقلال عادة بمعنى ان الكسب يتوقف على مجرد قدرتنا عادة وهو الضروري ليس كذلك بل يتوقف على اشيا اخر ضرورية كالمبادي للضرورية مثلا على ان عدم العلم بتلك الاشيا لخصوص لا يستلزم العلم بالعدم فلا نم ان العلم الكسبي انما يحصل بمجرد قدرة المخلوق وايضا كثير من العلوم الضرورية يحصل بمجرد الالتفات المقدور لنا كما يدل عليه تفسيره الاتي للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبي والتزامه ينافي ما سيجي من ان النظري والكسبي متساويان صدقا التهى الا ان يجمع قصده بالمجرد الالتفات ويا ولها بما يذكره قوله فهو اخص من الضروري فيه بحث لان البديهي على ما عرفه به ما يثبته العقل بمجرد التفاته والالتفات الفعل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضروري غير مقدور فبينهما تناف ظ التهى الا ان يقال المراد البديهي لها حلته بالالتفات الكاين في وقت دون وقت موقوف على امر غير مقدورة ايضا وقوله من غير استعانة بجلي كالنفس لفعله بمجرد التفاته اليه وغيره في قوله من غير استعانة بجلي الحس بخرج عنه الغير من الامور الضرورية كالنظر والتجربة فتامل قوله بالقدرة الحادثة هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن العلم القديم لخروجه بالمقدور عن تحصيله سوا اريد بالعلم القديم الصفة القديمة او متعلق بها اما على الاول فلانه بطريق الايجاب كما سياتي ان شاء الله تع واما على الثاني فلما هو جوابه من وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها به قوله فهو ما يتضمنه النظر

الصحيح

العلم اي علم يتضمنه النظر الصحيح بطريق ان يترتب عليه فلا ينتقض بالمقدمات وبهذا القيد يخرج الفكر الى مبادي المطالب النظر لان المراد بالتضمن هو الحصول الكلي القطعي قوله لاحتياجها اي يحتاج اي لا يحدث شاه له ذهنا في فيه بانه الاحتياج الى ما ذكر يتقضى صعوبته لا امتناعه فتخرج عن المقدور واستعمل هذا جعلوا النفس مبدا معنى في الحيوان انه يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المستتبع للالهام استفاضة عادة كالسبب في النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء اللذة طريق مقدور ايضا وسياتي تتمة لهذا الكلام قوله فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح مبني على ما اشرنا اليه من ان التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر في البديهيات اعتبار ما في الجزئيات ضروري بالوجدان ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت الانكار اما معاند يجحد الحق مع عرفانه فيعرض عنه لان المكابرة تسد باب المناظرة واما جاهل لمعنى ما انكر فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر وبهذا يعلم ان التشبث بالوجدان تارة يسمع باب المناظرة واخرى يحه بانه ليس بحجة على الغير ولكن الشريعة ذكر انه الا حكام منا وته جلا وخفا فيدعى بعضها لقبول وجدمه ومن هنا ترى يتردد دون دعوى الضرورة تارة بانها لا تسمع في محل النزاع واخرى يتعين بها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب بمباحثهم في المعلوم نسا ما قلن فيه من التمام الذي نقل قوله لزم الدور او التسلسل هذا استدلال على المدعى بعد التنزل عن دعوى الضرورة الوجدانية او تنبيه على الحكم البديهي وبالجملة الغرض منه الزام الخصم ايضا فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفا فان قلت انما يلزم الدور او التسلسل لو ظهر على تقدير نظرية مطلق مطلق التصديق والتصور واما على تقدير نظرية كل افراد العلم المفسر بالحد المختار فلا لجواز ان يكون التصديقات اليقينية نظرية ويكتسب من الظنيات البديهية اذ لا شك ان نتايج الظنيات قد يفيد اليقين كما في العلم اليقيني الحاصل بالنتايج تلك النظر في الظن لا يفيد العلم وفاقا كما صرح به شارح المقاصد في مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر في بعض كتبه ان لزوم الدور والتسلسل انما يتم في التصور مطلقا وفي التصديقات لو امتنع الكسب بها من التصور وفيه بحث لان الكسب التصديق بنا على المبادي للمطالب مما لا بد منه وهو نظري على تقدير نظرية جميع التصديقات لكن في حقه التصديق من التصور ولكان لزوم حد لهما بين ما لنظر الى التصديق بالمبادي كاله فيتم الدليل في كلا القسمين قوله واذ يحيا

ارادوا فان قلت لعل المعترض بمطلق المعلوم ينكر معلومية هذه القضايا التي استند اليها فلا يتم دليلا
حجة عليه قلت فلا وجه لحمل كلام المص على هذا الفعل قلت هذا انما ينفي معلومية هذه القضايا بالكسب الكل ليس الا
فالمعترض بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف ينكر معلومية القضايا المذكورة في الاستدلال قوله
بالضرورة الوجدانية دفع لما يتوهم من ظاهر قول المص بعضه ضروري بالوجدان وبعضه نظري
بالضرورة من ان الثاني ليس بالوجدان وفيه تنبيه على ان مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية في اصطلاح
العبارة هي الوجدان الذي يقع دون العكس يكفيه ومن ان ضرورية البديهي بادراك عدم النظر فهي انسب بالمعتقد ان
الذي معناه ادراك الباطن بضرورته وجود النظري يتحقق وجود النظر الذي هو انسب ادراك العقل او الحس
الظاهر الذي يعرف مبادي النظر على ان في العبارة الاولى حسن ايضا عن شائبة التكرار اللفظي وفي الثانية نكتة
لحسن المقابلة قوله بتاويل الطرايق الخ وبيان ان الواجب في العبارة اربعة لان المذكر بالتاء فاقول المذاهب
بالجمع المؤنث وهي الطرايق لانها جمع طريقة فانه شرح اللب واعلم ان اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد
وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده
مؤنثا غير العلم حذف التاء منها نحو ثلث نسوة وعيون وان كان مذكرا اثبت التاء سواء كان في لفظ
الجمع علامة التانيث كاربعة حمامات او جمع حام او لم يكن قوله اي تعقيب بعض من الكل اه يريد ان ضمير توقفه
ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر ورجوعه الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذا
الى المجهول لعله الضروري لان المراد به هو المفهوم قوله بل كلما يحصل منه اه قيل لم لا يجوز ان يحصل شيء منه
بطريق ان يترتب السابق بل يؤدي الى شيء لم لا فيمن ان يؤدي ذلك تصورا مخصوص نعم يلزم الالزام لمن يقول
بالطلب قوله قال الامام الرازي اه يشير الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال
قول الامام الرازي ووجه ضعفه يظهر من كلام المحصل ومن كلام قدماء لدلالتهما على ان مراد الامام بالضروري
النظري لاما يقابل النظري قوله اولا لم يكن المراد هو الفرق بين المرادين بحسب الظاهر ظاهر ان الاول يشير
والصحة اي جواز حصوله بغير النظر بطريق جري العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يتوقف عقلا على نظر
ظاهر وان كان لا يشير من هذا القدر من الفرق لا يتابع الحكم بان كلامه لان في قدم الاشارة الى نفي الشارة

الى عدمه فتامل قوله لان المطلق التصور اي ما شعور به اه قيل عليه انه منقوض بكسب التصديق مع جريان
الدليل فيه اجيب بان ما يتعلق به التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه
اليه بمجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله هذا بخلاف التصور فان ما يكون بحسب التصور يكون
مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق
علم هو التصور بخلاف متعلق التصور قوله بكنهه والاشيء مما يصدق عليه الواقع في بعض نسخ
المتن والاشيء بالباء الجارة والاشيء بالباء الى زيادة ولهذا قدر الشارح لفظ بكنهه تعيينا للعطف عليه
والاشيء في بعض النسخ والاشيء بالرفع عطفا على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر بعدم الفرق بين العلم
بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل التصور بالوجه الصادق على الشيء منافيا للمجهولية المطلقة وليس
المنافي لها الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده بشيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه فيتم
التوجيه قوله فان الوجه المجهول لغرضنا هو الذات والحقيقة اه قال في شرح المقاصد هذا التحقيق لما هو المعلوم
امتنع امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره في الوعلم الشيء
بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل في التعريف نحو المنبه عليه بحث في اكتساب بعض
العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث انه للملاحظة وحرابه يتعرف حاله فيكون من مطالب التصور
دون التصديق ويكون التصور بالعارض الشخص من التصور بالكنه لا ينافي كون الاول مطلوبا وقد يتعلق
به الوصف دون الثاني والاولى ان تفسر جهة المجهولية للذات لكونها اغلب والانسب لئن هو بعد معرفة غائب
الاشياء فلهذا حمل الشارح الذات في عبارة المص على الحقيقة وهو لم يحمل على ذات المطلق ليشمل انواع التعريفات
كما سبأتي فلعله على ان فيه تنبيها على الوجهين قوله احد الوجهين جزء في كون احدهما جزء الكل بينهما وان القيام
ههنا غير واقع موقعه ولهذا اقتصر عليه والاخفى يؤذن ان يكون كلا الوجهين جزءا قوله ولا خفاء انه ليس
هناك امران قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كما اشار بالتنبيه اي الان لنا نعلم قبل ان نعبر اليه بملاحظة
امرنا هو الانه فاذا تصورنا الانه باي شيء ينتبه على ظاهره انه ملاحظة حاصلة في هذا الان ويطلب حصا اخر وهذه
الملاحظة الاخرى المجهولة للانه وكون الشيء الواحد معلوما ومجهولا ليس الا بملاحظتين اعلم قوله قياسا من القياس

المنع على قياس افتراق مركبات منفصلة وحليات بعد اجزاء الانفصال وانما يلتبس بين الحليات واجزاء الانفصال
متحدة الشيء وكانه انما سمي حقيقيا لان الحليات تنقسم على اجزاء الانفصال قوله اذ العكس المستوي بعكس النقيض
اه لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منهما يناقض عكس نقيض الآخر فلا حاجة الى اعتباره لانعكاس بالعكس المستوي
وكانه اراد ان سبب التنافي بين كل واحد من المتحدتين واعلم ان لعدم صدق الحليتين معا وجها آخر غير ما ذكر
المحشي معان عكس نقيض كل واحدة منهما يتناقض مع عين الاول فيما سامضي الى الانفعال مثلا كلما لا يمتنع
طلبه فهو غير مشعور به وكلما غير مشعور به يمتنع طلبه وعلى هذا قوله وهذا اخص من نقيض الثاني لان نقيض
الثاني سالبة لا يحتاج الى العطف الموضح وهذا معدول يحتاج اليه قوله ما لم يقم عليه برهان اي على تعليم ما
والا فقد آوت ان … طريقة المتقدمين … عنها الشبهة التي اوردها الكاتبي هنا بحث وهو ان المتأخرين
استدلوا على ان الموجبة لا ينعكس موجبة على طريق القدماء لعدم اللزوم في بعض المواضع لكن نعلم ان المنعكس
البيانا بالعرف … في بعض المواضع فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ما هو ليس بحيوان ليس بانسان الحق
عليه العكس في الاصطلاح ام لا بل هو عكس اصطلاحي كما صرح به الشارح في بعض مصنفاته والمستدل عليه
بعض النقيض عليه والانعكاس فيما نحن فيه يتحقق فيكفي في اثبات مطلوب المراغي فالحق ان الجواب بعد
… واما اعتراض صاحب الكشف عليه وجوابه … فليطلب من شرح المطالع قوله اي المفهوم التصوري
جزء الماهية بهذا وان كانت شاملة للمفهوم التصديقي لانه النزاع في المفهوم التصوري فان قلت ما معنى الشيء …
الشيء هو هو سواء كان موجودا في الخارج ام لم … قلت اراد بالمفهوم
ما من شانه ان يتعلق به القصد لا المفهوم بالفعل قوله فلان جميع الاجزاء عينها فان قلت التعريف بالجزء الاخير الاول
التعريف بجميع الاجزاء الا انها نفس شيء لا جزؤه … قبل التعريف بالنفس قلت
المراد بالتعريف بالجزء ان يكون الجزء مذكورا في التعريف صراحة … التعريف بجميع الاجزاء … بل التعريف
بالنفس فتامل قوله اي وجود الجزء الذي … العبارة عن ظاهرها دفعا للاشكال الذي يستبطل به
التعريف بالخارج الذي … قوله فلا بد ان يعرف جزء منها اذ لو لم يعرف شيء من الاجزاء بان كانت باسرها معلومة
او بان يسمى مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه معرفا للماهية موصلا الى … فلا يكون … المعرف الاول موصل

سيجي ما بينا في المقصد الرابع من الموصد … في افعاله تعالى في آخر الكلام

قوله

قوله واما غيره فيلزم التعريف بالاخفى … فان قلت الجزء المعرف وان كان غير المعرف فخارجا عنه لكن يجوز ان يكون
ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره فلا يلزم التعريف بالخارج وان اتى على ان الغير لا يطلق على
الكل بالنسبة الى جزئه نعم الاحتمال المذكور خارج عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينتقل الكلام الى تعريف المركب
فيلزم الانتهاء الى التعريف بالجزء او بالخارج … ولما القول بجواز ان يكون المعرف هو المجموع من حيث
هو المجموع لا شيء من اجزائه فهو الحق على ما سيأتي والكلام الآن في تقرير الاعتراض قوله والعلم بذلك
الاقتضاء اه فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا ولو قال اذ العلم بشموله لافراده دون شيء
ما عداها لم يرد عليه قوله واجاب عنه بعض المتاخرين اه فهل يمكن ان يجعل هذا الجواب معارضة لعدم جواز
التعريف بجميع الاجزاء الامتناع وسند او لا لكان الكلام الآن عليه كلاما على السند ثم ان منع النقيض لم
يستلزم جواز التعريف بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن ما حصل المستدل عدم الجواز هو النقيض فاذا
منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو استلزام الدليل الذي اقيم على
عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على تقدير حجيته المحال وهو تقدم الكل عليه قوله فان الحد الحقيقي اشارة
الى ان المعطوف عليه بقوله واما بالاجزاء الماديه محذوف ومثله كثير في التركيب قوله والكلام فيه لان
المجيب اختار الشق الاول من الشق الثاني وهو ان التعريف بجميع الاجزاء والتعريف به حد تام قوله يعني
ان تلك الصورة المجتمعة … كلام المحشي ينبغي ان … يكون مجموع الاجزاء امر اخر حصوله
حصول امر آخر سوى الماهية … كلام الا … ان يكون تصور الاجزاء امرا يوجب
حصول امر آخر هو تصور المجموع اعني الماهية … بحيث افاد … ذلك المتبادر … قال
بعضهم ان تلك الصورة هي نفس المجموع … تصورها والمقصود بذلك دفع
اعتراض … المتن … الا ان المقصود … هنا وان كان تصورا لماهية
الا انه عبر عنه بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم قوله فكان جميع الاجزاء اه قوله امر خارج عنها
لازم لها فيه بحث لان الاجتماع لما كان خارجا عن الماهية لازما لها ام لا يكون الماهية مجموع الجنس والفصل
فقط فاذا كانا حاصلين يكون الماهية حاصلة من غير احتياج للنظر والاكتساب اذ لا شك في حصول … عند حصول جميع اجزائه

فامنع ما سنذكره في تحقيق الكتاب من ان هذا المجموع انما يحصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء او ترتيبها
قوله وسنذكره قبل فايدة هذا الكلام من النقض الاجمالي على المتمسك الثاني بانه لو صح بجميع مقدماته لما
تخلف الحكم ولكن الحس شاهد بالتخلف فليس بصحيح ففيه ان النقض انما يصح لو علم سقم الشبهة بجواز
ان يكون من الخلل عارضا بعد التغير فينتقض بتغير الا اصلح على ان التغير في حد كما نه اخرج عن الاصل
بالكلية فعوده بتغير ما ليس كذلك ينبغي الا انه لما اراد ترجيح النقض ناسب ان يفعل ذلك واعلم ان
مبني المغالطة الثانية وهذا الطرد معا ان الاجزاء يحصل الكل والكل مترتب على ما يحصله فهنا كان
كان التعريف او خارجا فتامل قوله ادخلنا باسره اه لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور
كاف في دفعه الا انه لما جعل التعريف بجميع الاجزاء او بالبعض وبالخارج احتاج الى التفصي عن
الاشكال كلها قوله الا ان الجزء التصوري اه قيل اراد به ما يعد بمنزلة الجزء التصوري من الطبعي والاتفاقي
اللازم الحقيقية كما سعد الشهيدة فلا ينافي ما ذكره قبل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجي
وما صرح به في اول المقصد الرابع من ان الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها فتنبه
مد بحث العقيدة لا يكاد يتضح في المواضع [illegible] التحقيق قوله عاد الاشكال جذعا فيره هذا في الشي
اعالبه ونواحيه ونقال العطاء الدنيا جذعا فيرها اي باسرها الواحد منها واراد بالاشكال الاشكال المتعلق
بالتعريف بالخارج [illegible] واحاطة الذهن بها الا تنبيها من الاشكال المتعلق بمطلق التعريف
بعد ان الغرض انه يعرف بغيره فلا اشكال انما الغير اما نفسه او غيره او جزؤه او خارجه قوله فالعلم بالاختصاص
يتوقف على تصور [illegible] اه فان قلت معرفة الاختصاص يتنقض كون ذلك الوجه مختصا مستقل
الى معرفة اختصاصه فيدور او يتسلسل [illegible] معرفة الاختصاص في المعرف لاي كلام
قوله ان كانت حاصلة ضرورة لا يخفى ان [illegible] الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدلال [illegible] بتوجيه
الى [illegible] الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المنع كما ستذكره في موقف الجد قوله او ينتهي الى ما
حصوله ضروري وانما لا انتهاء [illegible] وعلى هذا اسقط ما [illegible] انتهائه الى
ما حصوله ضروري معه لان المفروض ان الامور الداخلة والخارجة الماخوذة في المعرف كلها كسبية او لبيان اختصاص

لمعرف

بمعرف دون معرف آخر بل الكلام في التحصيل التصوري مطلقا واما ما نقل في جوابه من جواز كون الداخلة
كلها نظرية منتهية الى الخارجة الضرورية او بالعكس فالحكم عليه بالنظرية مثلا لكل واحد من الداخلة على حدة
لا المجموع المركب منها ففيه بحث لان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين بانفراده وعلى اختيار
ان التعريف بالاجزاء الداخلة واختيار انه بالخارجة وهذا الجواب لا يتاتى اذ لا كان اصل الجواب حصار
ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة بل الاظهر ان تمام الكلام في كل معرف مخصوص على حدة فلذا ذكر
الانتهاء الى ضروري فتأمل قوله فاذا استحضرت فلو حصلت فقط هذا الجواب يتاتى في المركب ايضا لكن بعده
واعلم ان التعريف بالمعاني البسيطة لا يتصور فيه التعريف بالخارج او ببعض الاجزاء اذ لا جزء للبسيط
المعرف فلا يكون نفس المعرف والا لزم تعريف الشيء بنفسه والانفصيل فيه لكن اعتبار التغاير بالاجمال و
التفصيل
فليس هناك الا ان يكون من الاجزاء غير ملحوظة قصدا او بلاحظ قصدا او تسمية هذا القدر كسبيا واعتبار
معرف [illegible] مما لا يرضى به احد قوله لا يمتنع التكليف قطعا او قيل عليه الكلام في العلم المفسر بالحد المختار
كما يشير اليه قوله ولان العلم بوجوب التكليف اه فيرد انه لا يمكن الطلب التصديق والتكليف الضرورة
لا يستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحصل له ما يتوقف عليه التكليف فان قلت [illegible] الامر الموقوف
عليه ضروريا يكفي للتكليف التنبيه عليه قلت [illegible] بعدم الاصطلاح فتأمل قوله والجواب ان الغافل الذي لا يجد
تكليفه اجماعا فان قلت فيه الاجماع مناف لقوله ولا اجماع انما هو عندنا [illegible] الاجماع على امتناع
قلت المراد ان الغافل الذي لا يجد تكليفه لا يخرج عن احد المذكورين لان كلا منهما لا يجد تكليفه اجماعا
فيما نحن فيه قوله فلو توقف معرفته على العلم به لزم الدور قد يدفع الدور بان [illegible] ومتسبب معه
الموقوف عليه لوجوب التكليف بعد التصديق بامكان التكليف عبارة الكتاب [illegible] هذا وان امكن
حملها على [illegible] قوله لا يمتنع التكليف اي لا يمتنع امكان التكليف الا انه لا يتمم قوله لان من
لا يعلم بهذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف على تحقق التصديق بان
المذكورة بالعقل وانما يتوقف عليه العلم بوجوب التكليف بنقل فتدبر قوله ويبطله ما مر من شهادة الوجدان
او فان قلت شهادة الوجدان وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظري الذي يحتاج الى نظر لا فيما يتناوله غيره

من التجربيات والوجدانيات وغيرهما فان الابطال بالشهادة ولزوم الدور والنسخ على تقدير كون الكل نظريا انما يجري اذا ظهر من الاصفهاني ثم تمسك بعض المحققين زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور في مقابل الضروري توهما منهم ان الضروري ما لا يحتاج النفس الى الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس قد تنفك عنه في مبداء الفطرة فرد عليهم اولا بانه متى ما هم اعني نظرية الكل بالمعنى المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم لا يفيد مدعاكم فينتقل النزاع لفظيا اذ مرادهم بالضروري الذي تنفونه بالكلية ما لا يتوقف على امر اصلا او بالنظري الذي اثبتموه ما يتوقف على شيء في الجملة فتأمل **قوله** في اثبات العلم الضروري اي اثبات افراده ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منتهية الى بعض معين منها والبعض الآخر الى البعض الآخر ولا يكفي اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات افرادها فيصح الاصفهاني في مطلوبه مطلوب فلا يرد ان هذا قد علم مما سبق حيث بين ان الكل ليس بنظري بل اه الاثبات لجواز ان يكون منها الثابت وهو انما يحصل بدفع شبهة للخفي **قوله** والحدسيات فيراد راجع الحدسيات في الحسيات التي نحس الظاهر دخل فيها بحث لان تعلق الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشياء من نظريته بالنسبة الى بعض آخر مع ان النظريات انما يحصل من مقدمات لا دخل للحس في بعض العلوم مطلقا والجواب المقبول ان الكلام في الضروريات العامة ولا حدس للعامة في الا وتقدم الحس عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس ثانيا بان ما ادخلنا في الحسيات من الحدسيات بعد النقل للحس مدخل فيه والتفصيل الآخر مندرج في البديهيات لانه في حكم الاوليات كالقضايا النظرية القياسية لان العقل لا يحتاج الى نظر فتامل **قوله** الى الاوليات وجه التعميم ان البديهي بمعنى الضروري يعم الكل كون فطرية القياس في حكم الاولى بناء على ان الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكانه لا احتياج هناك للعقل الا الى تصور الطرفين **قوله** واما الحسيات فان اثبت الاشتراك فان الاستاذ المحقق قد اشتبه الكلام واضطرب ههنا وفي المقصد الثاني من المرصد السادس في بيان الضروريات وذكر انه فان المعنى ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا تقوم حجة على الغير ثم حكى الشارح على خبرها انها العمدة في العلوم لكنها حجة على الغير اما البديهيات فمطلقا واما سائرها فان ثبت الاشتراك في الكل ويقال لكن ان يقول فاذا انتفى الاشتراك في الوجدانيات

لم لا يقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات مما لا يعلم قطعا قلت كذا غيرها سيما الحدسيات واعلم ان هذا انما يرد على حل الشارح كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشتركة بقوله اي غير معلومة الاشتراك بعينها فيفهم منه انه يجوز الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم يجد بباطنه ما وجده وانما اذا حملناه على ظاهره وقلنا الوجدانيات ما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه واما ما يدركه من غيره مثل خوف وغضب ونحو بالاستدلال بالآثار وانما من قبيل الوهميات فلا يرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام في المحصل بانها غير مشتركة ويتبدل في العقل كعلمنا بخوفنا وغضبنا في قال الشارح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة من هذه المبادئ هي الاوليات ثم الفطريات القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما التجربيات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكن ليست بحجة على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناكرة هذا كلامه ولا يخفى فيه ان ظاهره يقتضي ان يكون الوجدانيات من العمدة وحجة مطلقا لانه ادرجها في المشاهدات وان يكون الحسيات حجة على الاطلاق لعده اياها في مقابلة ما اشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع تصريحه ههنا بانها ايضا مشروطة بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك عن العمدة وصرح بانه لا يمكن اقناع الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجية على الغير بالمجربات والحدسيات فقد وقع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام يفتقر الى تكلف ينبغي الى ههنا كلام الاستاذ ويجيء من زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى **قوله** باعتبار قيد لها معا اه يريد ان حصر الاصفهاني الكل العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلقا لوجود اقسام اخر باعتبار قيد بعض احدهما مع كل الآخر او بعضه **قوله** ليس بمجرد الحس الا اه وقع الغلط في احكام الحس فلا صحة جهة المذكور بظاهره لا يلائم حمل كلامه عليها على هذه الارادة **قوله** لان الحس لا يدركه ولان حكمه بما هو حكم كلي يغلط في الجزئيات كثيرا لما ستنبيه فلو فرض ادراكه بجميع الجزئيات الاولى المذكورة لم يكن حكمه الكلي يقينيا **قوله** فلا يتميز عند الرائي ثم انا نعرض الهواء المستقيم فلا دليل على هذا ان يجعل المثال المذكور منه بان ظن انه شبه بالشيء ولان

جاز
وذلك الشيء

علي التعاليق م

عدة من ? رؤية الصغير كبيرا ايضا كما لا يخفى قوله على هيئة مخروط المخروط شكل مجسم يحيط به دائرة هي قاعدته
وسطح مستدير يرتفع منها الى نقطة هي رأسه قوله بحسب صغر زاوية راس المخروط كلامه يدل صريحا على
حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور ولكن لا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى
شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين
المجوفتين والى الحس المشترك لا بمعنى انتقالها اليها اذ لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعها في ان د
الجليدية معد لانتقاش الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لنقشها على الحس المشترك كما
ان مقابلة المبصر للبصر توجب استعداد انتقاش صورته على الجليدية ولو جوز تأدي الصورة
الى الملتقى فان ما يجاز بسبب رؤية الواحد كثيرا وقعت الخطوط الشعاعية على المرئي من جهات ذات
واحدة من ملتقيها لان زاوية الرؤية تحدث عند الملتقى كما ظن هذا قوله فالزاوية التي ضلعاها
اقصر هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين ولما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان يكون
الزاوية منها ومنه اذا صغر وان كان ضلعاها اقصر قوله وبعد ذلك يمحي اثره فلا يرى اصلا الظاهر
من سياق كلامه ههنا ان المحوي الاتي انتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية
على بعض وانعدام الزاوية بالكلية والمفهوم من كلامه في مبحث الرؤية في الالهيات ان انعدام الرؤية
لغاية ضيق الزاوية لا لكونها كالمعدومة قوله سيلا [illegible] بساعد [illegible] كهيئة الدالين ظهر
احدهما على ظهر الاخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع الصليبي قوله من
? ذا مس او فلا يلتقي شعاعا [illegible] الحس المشترك على موضع واحد بل موضع احدهما غير موضع
الاخر فيتأدى المرئي الى موضعين منه فيرى اثنين [illegible] فانه اذا كان عندنا جسمان
احدهما على مسافة قريب اذرع والثاني على مسافة ذراع مثلا وكنا ناظرين بحيث يحجب الاول عن
بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وحدقنا البصر عليه وقصدنا بالنظر كان لا ننظر الى غيره فانا نراه في تلك
الحالة واحدا ونرى الابعد اثنين فاذا عكسنا انعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر
لزم في الصورة المذكورة ان يكون تركيب العصبتين باختيارنا [illegible] وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين

قوله

قوله اي الذي نقصد النحو [illegible] فح يكون معناه من حديث النوع الغرض لانه ذكر من صدر الجلي
وانت خبير بان المقصود [illegible] الغلط فلا ضير في التعميم بعد ذكر صدوره منه ولا في ان يحمل
على غيره في الصدد قوله وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب فيه كيف [illegible] وهو ان
الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا بل يراه اثنين لكن باعتياده
المذكور يحكم بان ما يراه اثنين واحد [illegible] بان الادراك [illegible] على الناقص فاذا رأت
الواحد اثنين وعلمت ان الواقع ليس كذلك [illegible] عن احدى الصورتين [illegible] فلا يحصل
بسببه ادراك الواحد اثنين فلا يخفى ان سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع
عليه شعاع البصر قريب من نصف كرة العالم وعند الالتفات الى نقطة لا تدرك الا تلك النقطة وانت
خبير بان اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق في الامر الجلي ايضا بل هو فيه اظهر فينبغي ان لا
يرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراده انه [illegible] ان الاحوال الفطرية ربما تحرف في العصب
من الوضع الخلقي بالنسبة اليه فيبقى الوضع الخلقي بالنسبة الى نوعه اذا انحراف المنحرف قد يؤدي
الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحوال الفطرية لما كان واقعا على خلاف الحكم بمقتضى حال كونه
على الوضع الطبيعي بالنسبة الى شخصه يحرف العصبتين طالبا لادراكه بعد آخر [illegible]
مغايرا لما ادركه اولا فيبقى الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له لاعتياده بالوقوف على الفطرة
وكيفية الامر انا اذا نظرنا الى شيء بغير وضع في النظر فمنهم من ينظر بمؤخر عينه ومنهم من ينظر
بعد آخر على حسب وجدانه الاستقامة وبه يظهر ان [illegible] عبارة الشرح ليس للتنقل الصرف ولكن
قد يستعمل ذلك كما صرح به ابو علي الشيخ [illegible] فانه دقيق ولذا غفل عنه الناظرون في كلامه
قوله ثم الى الخيال [illegible] لا دخل له في اصل المقصود وانما الاراد [illegible] ذكره بيان اوليته [illegible] الى الحس
المشترك بالنسبة الى التأدي الى الخيال [illegible] الظاهر قوله [illegible] الشيء [illegible] كان التقابل
سببا للاعتراض على المص [illegible] كان ينبغي ان يذكر هذه القضية في الوجدانيات من وجوه اغلاط الحس
ويمكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانها لا [illegible] الحقيقة [illegible] الطلاق المعدوم [illegible] وان وجد [illegible]

شيئ نيرا اي للبصر قوله اما مسافة الفرق بين الصورتين ان في الاول يرى كانه في مكانه وفي الاول وفيه
الثاني يرى في مكان الاول قوله وبعد الشعاع جزء آخر اي غير ملاقي للجزء الاول والا لم يقع بين الجزئين
المذكورين قطعة من النبع وانما لم يتقيد بذلك لظهوره ان رؤية حركة النهر لا تكون الا في هذه الصورة قوله حتى
عكس ما ذكر يعني انه ينعكس الى راس الشخص من موضع العمق الذي هو الى تحت راسه من موضع اقرب منه
وينبغي ان يعلم ان القرب والبعد بالنسبة الى قدم الرائي لا العين فانك اذا اخذت ظهرك وقربت مسكه
من الرائي فلا شك ان الموضع الذي ينعكس منه الشعاع الى راس الشخص الذي في جانبك قد يكون اقرب الى
عينك وسقط بالتخيل قوله من خط مستقيم مساو لطول العصا فيه اعتراض فهو مشهور وهو ان الحكم
بمساواة الخط المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل الشبه الانعكاس لا من خط اقصر من طول الوجه
وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة غير السهام اذا وصلت الى سطح المرآة لا تكون قائمة
عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان مبرهنا عليه في موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح
المرآة انما تنعكس الى ما يقابلها بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون
الخط المنعكس من طرف الحذاء الى طول الوجه الى شيء خارج من الوجه والا لم يكن زاوية الانعكاس
مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهان وسيشير اليه في موقف الجوهر ومن توهم ان المرآة
اذا كانت مقابلة للوجه يكون الخطوط الشعاعية الخارجة من العينين قائمة على سطح المرآة ومنعكسة
على انفسها من خط مستقيم مساو لطول الوجه فقد تعين ان تلك الخطوط غير السهم ليست قائمة على سطح
المرآة بل مائلة الى احد طرفيها فلا يكون منعكسة على انفسها بل المنعكس على انفسها انما هي الخطوط
القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب اصلا نعم الشمس اذا كانت قريبة من الافق
حتى دخل شعاعها من كوة البيت ووقع على صقيل في جدار مقابل للكوة بحيث يكون قائما على سطح
الصقيل ينعكس تلك الخطوط الشعاعية التي رجت من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل على انفسها
لان تلك الخطوط متوازية تخرج بسطح مساو للكوة فيكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة
على انفسها بخلاف الخطوط التي رجت عن الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها سطح صغير جدا لا يغر بين سطح المرآة

فكيف

فكيف التساوي فلا يكون الخطوط التي رجت منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازية للسهم فلا يكون
منعكسة على انفسها وقد يجاب عن الاعتراض بان ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه
مساواته اياه في الامتداد بل المراد مساواته اياه في تحديد كونه موافقا للخطوط الشعاعية وفيه بحث
لان غرضه انه اذا كان محاذيا لطول الوجه يجب ان يتأدى الاشعة المنعكسة الى طول العصا فينعكس
من خط مستقيم مساو لطول الوجه بالمعنى المذكور فينبغي ان يبين طول الوجه في ذلك على ما يعرفه منه في
كلامه فيمتنع الجواب بالمراد بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة التي ترى في المرآة
منطبقة فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري اليه وان كانت شبهة مردودة
عند العقل بما سبق لكنه عكسه به لكن ما ذكر في حيز الجواب من رؤية طول العصا على ما هو عليه في نفس
الامر على تقدير بدونه آخر كما يتبادر من كلامه نظر فليتأمل قوله من خط بعضه مستقيم لكن يتفهم
والمقصود انه قريب من الاستعانة لان فيها الاعتناء بطريق الاستدارة في الجملة لا انه مستقيم حقيقة وقد
مراده من خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة التأديب ووضعه خطوطا مستقيمة
طولية وخطوطا مستقيمة عرضية وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة فتأمل قوله يبيح قوله
فان قلت لا رؤية هنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس قلت ليس مراد المستدل ان الغلط في
رؤية النعم بل غلط رؤية الحس نفسها بل ان الجزم في الحالين واحد لا يجد فيه تفاوتا فلو ظهر الخطاء
في الجزم الواقع في المنام احتمل الجزم الواقع في اليقظة ان يكون خطاء ايضا ونظيره ما سبق من الجند
على حد الوثوق بالبديهيات باحتمال التنقيض في العادة فلزم قوله قلنا فكذلك البديهية يبين الحق فيه جزءا
انما يتم اذا لم يتفاوت البديهية والحق انها تتفاوت بحسب تفاوت الاطراف كما اعترفوا به في الحسيات
لا كانت تصور الطرفين بصورة الحس مستوفي فقد يتردد فيه العقل عن الجزم بحقيقة بل يجد ان يكون
فيه سبب خفي كبياض الثلج مثلا بخلاف البديهي العقلي نحو الاربعة زوج فان العقل لا يجد احتمالا لا
للمعرفة قوله الرابع ان نرى الثلج غاية البياض اه فيه بحث لانه من اشتباه الصفة المنكس
باللون وكلامه مبنيا على ان الذات فظاهر من قبل السراب وفيه عن الوجه الاول التهم الا ان يقال فرق بين الوجه الرابع والوجه

كما

يقال

الاول بان الاول ان علم غلط يعرفه الغالط حال الغلط بخلاف الرابع فانه لا يعرف الغالط فيه غلطه
الا بعد التامل في الامعان ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار افرز الرابع عن الاول اما قوله
مظنونا محسوسة ولعدم محسوسة باعتبار ان لا لون محسوسا فيما ذكر من الصعود مع ان الغالط يظن ان
فيه لونا محسوسا فلا يحذر فيه ايضا فليتامل قوله مشروط عندهم بالتفاعل قيل هذا انما هو على المشهور
واما فمنهم من ذهب الى ان الثلج ونحوه من الاجزاء الصغيرة جدا وغاصها على اوضاع معينة معتد
لا تخلو عن كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة ممكنا من غير تفاعل بينها فولا دليل عليه هنا
اجزاء منصفوة واما في الزجاج المدقوق ففيه تأمل ولهذا قيل انها تسري فيها تبعا لدق الهواء وجعل
به مزاجا آخر للصلابة بغيرها نقصه من التفاعل قوله ان لا يجزم العقل بمجرده فان قلت الجزم بينا في
الثلج بما لا يسع انكاره قلت الحق ان الحكم بيبا فيه جزم ظني غير ما لا يخطر معه نقيضه بالبال
لا جزم للعدم تعلق الحس بجميع الافراد وقد اشرنا الى ان احتمال غلطه في الجزئي يستلزم احتماله
غلطه في الكل لكن عنه مندوحة بما ذكر فلذا لم يذكره قوله فالواحد نصف من الخمسة فان قلت افعل
التفضيل يدل على قوله بنصف الحسبان مع انهم لا يدركون بنصفيتها قطعا ولا يجد في التحديد عن المعنى
التفضيلي كالافراد بل قلت قد حقق في حاشية المطول ان افعل التفضيل قد يقصد به ان صاحبه
متباعد عن الغير في اصل الفعل متزايد الى كماله فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة بعد المشاركة في اصل الفعل
وان المعنى الاوضح هو الفاعل في صفاته نحو الله اكبر وامثاله فالمعنى ههنا النصف يقينا فالمعنى ههنا انه
متباعد في النصفية عن الحسبان متزايد الى كماله قوله بعين الادراك شك لا انكشاف الحكم بالنسبة
الى الانطباعية وانما بالنسبة الى العلم الحضوري فلا فلانه حالم النفس بذاتها حين ذاتها عند انكشافه
ولا يتعقل خلو الشيء عن نفسه قوله تنبيه لمشاركة بينهما وبيانه اعترض عليه بان الاعداد المشتركة في
عين تلك الصورة فالتنبيه للمشاركة هو التنبيه لتلك الصورة وانتزاعها لا مغايرة لها كما يدل على اللفظ
من العبارة والموافق لما ذكره هو ما اشتهر في المطالع واجيب بان المراد بها من التنبيه للمشاركة
هو كالمتبه الاجمالية المتعلقة بالامور بعد الاحساس وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة كذلك

من غير تخصيص للامر المشترك والمباين وبانتزاع الصورة منه يتحقق المعنى الجنسي والفصلي او غيرهما بحيث
يصدق على غير المحسوس بهذا الاعتبار قيل ايضا قوله ولا يحكم باختلاف الالوان الا معاينة فان تخلف يجوز حصول
ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا يحكم بجميع الاشياء المساوية للاشياء
قلت المدعى انه من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس والعلم المتعلق بالمحسوس فيما نحن فيه هو الحكم
الضروري اليقيني وذا ليس بحيث في صورة التقليد واما تجويز حصول الحكم باختلاف من التواتر كما في
ففيه ان المتواتر يجب ان يستند الى المشاهدة واما هيئته غير مشاهدة فلا وجه لتجويز حصول الحكم
باختلاف الالوان والماهية بالتواتر فليفهم قوله ولذلك اعترض عليه ان الجواب ان مراده من القوة
السوي في الذهن والوجود لا غير ولا شك ان الاحساس يقوى هذا التعقل بهذا المعنى فتعسف لا يفهم
من العبارة وفي جعل الاستعداد شرطا لحصول الكل كلام يطلع عليه من عرف العلة والمعلول قوله
الاشياء المساوية في الكمية لشيء واحد متساوية قيل مسافة الحركة السريعة والبطيئة غير متساوية مع انهما متساويان
في الكمية لشيء واحد يعني زمانهما والجواب منع مساواة زماني الحركتين سواء اعتبر جوهرا او عرضا
او لا نسلم المساواة المعتد بها في الاجسام العددية ولا المساواة المقدارية لعدم التي نسبة بين المسافة
والزمان اما اذا جعل المسافة جوهرا فظاهر ولما اذا جعلت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان نعم
هما مشتركان في الانقسام بمعنى انه اذا انفرض جزء من الزمان انفرض جزء من المسافة فلو جعل هذا معنى
المساواة لم يمنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين بهذا المعنى انه اذا انفرض جزء من احدهما
انفرض جزء من الاخرى وان تفاوتت الاجزاء المفروضة في كل مرتبة بحسب المقدار قوله فحصلتها واحدة
مما واتها لذلك الشيء في هذا التعليل مناسبة لما قدره اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية مساواة في الكمية
والكلام في بيان استلزام الاشياء لشيء في الكمية متساوية لها قوله يبحث الكثير حيث
الكم المتصل زاد مباحث الكم المتصل مباحث الهندسة التي يبحث عن المقدار وبمباحث الكم
المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث الزمان ههنا بلا لمباحث الكم المتصل
مع ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار العلاقة ايراد مباحث الجسم ههنا بلا لها مع ان الظاهر المراد

للجسم التعليمي وهو مقدار ما ... ولكن ان نقول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة في
كليهما لان المراد بمباحث خصوصيتهما لكن سوق الكلام مع عدم التعرض بمباحث خصوصيتهما لكنه يرجح السطح
قوله فالجسم الآخر معتبر وجوده اي الجسم الآخر من غير تلك الجسمين الذين بينهما تحاذيين قوله وقيل الاولى له قيل
وجه الاولوية ان بعدم التميز في الكلام يوهم لانه موجود بوجود واحد ومتشخص واحد بخلاف الجسمين
الموجودين المتشخصين مع عدم التميز عند الناظر غير مفيد كنفيه وهذا انما يفيد احتمال اجتماع النفي
والاثبات لا اجتماعهما بالفعل والاوفق ان يقال لان المراد المص بعدم التميز انه يجوز بحسب نفس الامر جسمين
فسوق المناقشة في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عن الاحاجة اليه من ضم حدوث الجسم مع امتناع اجتماع
النوعين الا اتنافيه قوله لكان الواحد اثنين ان قلت فلا يستلزم ذلك فانه يتوقف على عدم جواز ان يكون الشيء
الواحد في آن في مكانين وهو اول المسئلة قلت لا يخفى ان الملازمة ضرورية قوله وليس يلزم اه قيل ولئن
لم يلزم كونها نظرية لكونها في هذا التعريف بداهتها بمعنى اوليتها لان الاولى هو الذي يحصل بمجرد الالتفات وتصور
الطرفين من غير توقف على شيء آخر والحاصل انه يلزم من توقفها على ملكة الحكم كونها من القضايا الفطرية القياس
وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولية فيها ان المراد عدم توقفه على قياس مخصوص كما في تلك القضايا فتامل
قوله نعم ههنا شيء آخر اه تعريض بان هذا الاستدلال ليس من الدعوى لكن يخصص العبارة فيها يحتاج الى
تامل فتامل قوله واما النفي فاخفى كونه غير يقيني فلو وجوه اربعة عدم النفس اعم من نفي الاصل التصديق
فلا ضير في دلالة الوجوه على عدم حصول العلم مع ان المدعي عدم النفس وهذا اكثر مناسبا في كلام
الامام ههنا يشير الى انه معروف بالتحقيق بل البديهية وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقيق فضلا عن
البديهة وانه اقرب منها ... قوله يتوقف على تصور المعدوم هذا ظاهر اذا اخذت لا يكون معدوما
واما اذا اخذت سالبة ... لانها ... للحكم العقلي فلان التصديق انما يتوقف
على تصورات الثلث لا الاربع القسم الا ان يعتبر موجبة سالبة المحمول فتدبر قوله وايضا كان المعدوم
متصورا للمحصلين نقول بطريق الالزام ان لم يتصور فهو المرام وان تصور يلزم ثبوته ...
في فتدبر قوله عن المنع الذي سيذكره وهو قوله ولا نسلم انه المتصور اه قوله لكان له حقيقة فاكتفى

الدين

الدين الابهري فيه نظر لان اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية متميزة عن الهوية مع انه ليس لها
حقيقة وهوية وقد يجاب بان اللاحقيقة حقيقة نوعية مغايرة للحقيقة لي النوعية الصادق على كلها
اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هي سلوب الحقائق ولا الشيء له فيه قوله والا لم يكن لذلك الشيء مقابل
لان مقابل الشيء اما رفعه كالعدم للوجود او ملزوم رفعه كالوجوب للعدم وعلى كل تقدير يلزم من
عدم امكان رفعها عدم تحقق المقابل قوله اما نفيه ولا يفيد حمله عليه لو تمنع ذلك لان النسبة بين
الشيء ونفسه اشتقاقا مما نعده ولهذا يحتاج الى البيان بل بعض منها للعقلاء بينا يجوز فيها نفيا
واثباتا فان النسبة بين الموجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى ان الوجود نفس الموجود
وكذا بعض الحكماء واكثر الحكماء الى انه غير المعقول لا انه نعم حمل الشيء على نفسه بالمواطاة لا يفيد لكن
كلامنا في حمل الوجود على السواد اشتقاقا والحق ان الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد
موجود هذا الذات ذو هذا الذات والشيء واحد وعدم الفائدة في هذا الحال على تقدير تسليم بداهته
ممنوع كما في النزاع في وجود الواجب ولا معنى لانعقاد الوجود المطلق بوجود خاص فيها مرتبتها
الانعقاد بطلقه في ضمنه فلعساه قوله وقد تقال الحق نلتزم قيل يمكن ان تقال المراد ونظيره التعاند
انعقاد الا منهن عليه سواء كان ببداهة العقل ام لم يكن قوله واما غيره لم يذكر الجزئية وفسادها
لان هذا الترديد جار في الاشياء البسيطة ولا احتمال للجزئية فيها على انه يجوز ان يريد بالنفس فيها ما لا
خيره فيندرج الجزئية في النفس وعلى هذا يحصل اولا نافيه في قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما
يظهر عند تصور السواد بالكنه فتامل قوله بل كان موجودا اشارة الى ان ترتيب هذا الكلام على انتفاء
المعدومية باعتبار استلزامه الموجودية لان السواد مثلا في الذوات ولم اعتد بالالية فيها او نفسه
الوجود ... فيه بحث لجواز ان يكون ذلك الشيء موجودا بوجود آخر هو جنسه ولا يكون محمولا عليه فان المحمول
هو الوجود المطلق ... الوجود الخاص الذي هو جزء شيء فلا يحمل على حقيقته كما سبق قوله لو وجد ذلك
الشيء مرتين فيه بحث لان الواجب مثلا موجود بوجودين خاص هو جنسه عندهم ومطلق زايد عليه الا ان الاستحالة
انما يلزم اذا ثبت وجود ذلك الشيء بوجودين خاصين واما اذا كان احدهما مطلقا والآخر خاصا فلا فتامل

اجتماع النقيضان فانه فيلزم اذا كان موجودا يلزم اجتماع المثلين فلم يجوز هذا قلت التجويز في نفس الامر ممنوع وانما
المقصود الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين ثم لجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه لا بوجود زائد ولو
سلم فقد جوزه المعتزلة وكذلك بخلاف اجتماع النقيضين فانه متفق على مرتبة الاستحالة **قوله** اذا لم يكن موجودا ولا
معدوما لا يخفى انه فيه اجتماع النقيضين لان الوجود اذا لم يكن موجودا صدق سلب الوجود عنه فاجتمع سلب وجوده
سواء قيل بالواسطة او بالعدم او اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه لذلك
السلب وان لم يتعرض له لحصول النقيض بدونه **قوله** ولما غيره قد سبق منا الاشارة الى وجه عدم تعرضه باحتمال
الجزئية وفساده **قوله** فان قيل لا يمتنع التسلسل الا في الامور الموجودة نقل عنه رحمه الله انه قال ومن قال ان تقول ايضا انه
فيمن ان التسلسل في الامور الاعتبارية جائز حتى فيما اذا كان منشأ تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل لا ينقطع
بانقطاع الاعتبار لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا نهاية له فلا شيء الحقيقة في مثل هذا الموضع لما
كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات كما في قولنا السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت لانتناهي ح
تلك الامور المعقولة اعتبارية او خارجية لتوقفها على تعقلات لا نهاية لها وانا قلنا السواد موجود
في هذا الاعتبار فيما مر هنا الى اعتبار الموصوف فيرجع الترديد المذكور في الموصوفية بانها اما عين السواد
فلا يكون مفيدا لكونه حمل الشيء على نفسه او غيره فيكون حكما بوحدة الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثالثة
ورابعة وهلم جرا فكما نحتاج لنا السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا تتناهى حتى بلا مرية
واما بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية النفس الامرية مطلقا عند المتكلمين فلا ان المفهوم من كلماتهم جوازه
في تلك الامور الاعتبارية التي انهم السند لو احق اعتبارية الا عوارض النسبة بانها لو وجدت لاتصف
بها بانها نسبة اليها ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وانت خبير بان هذه
النسبة ليست اعتبارية وضعية بل متصفة مطلقا متصف بها في نفس الامر فلي اليها نسبة بالجملة
في نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعونه ايضا بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى
بالفعل بالتسلسل في التعلقات مع انهم لا يشترطون الترتيب في بطلانه الى غير ذلك من المواضع
ويؤيده اتفاق على اشتراط الوجود في جريان التطبيق انما اشتراط الاجتماع في الوجود -

والظاهر ان هذا ... الذي ذكره ... في الوجود م

والترتيب

والترتيب في جريان غير ذلك البرهان في براهين بطال التسلسل كالوداد غيره ثم ما ذكره من ان العقل لا يمكنه ان
يعتبر ما لا نهاية له بل لا بد ان ينقطع الاعتبار في مرتبة من المراتب التي لا يعتد عنده فلا يتحقق التسلسل نقل الامر
كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع ايضا وهو محل بحث واشكال لان العقل يعتبر بالاتفاق فلم لا يمكن ان يعتبر
امورا غير متناهية هي ازمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت العقل اعتبار الامور المتناهية اذ يمكن بعد كل اعتبار
آخر قلت هذا من غلط الوهم حيث لا يلاحظ غير المتناهي كما هو اللائق بالعقل غير المتناهي في الازمنة المستقبلة
الغير المتناهية فتامل **قوله** لان الشيء له قيام السواد بمعنى الموصوف ان اراد قيام النسبة نفسها فمسلم ولا بعد
وان اراد الشيء له قيام موصوفيتها فممنوع اذ لا فساد فيه كما في قيام صورة الجوهر بالذهن وهذا قريب مما نقله
الشارح بقوله لحقق **قوله** لان النفي فانه اخص منها فيه بحث لان نفي الامرين كان اعم من الشيء
الا ان الحكم المذكور ههنا هو ان السواد موصوف بالوجود في الخارج على ان في الخارج متعلق بالموصوف
لا بالوجود كما يدل عليه قوله وايضا اذا صدق ان هذا الموصوف يكذب النفي ولا يخفى ان صدقه انما
هو بمطابقته للنفي الحق الذي ذكرت نقله عنه ايضا فتدبر **قوله** ولم يحكم على السواد الا
لم يحكم به يلزم الكذب وقد يقال يلزم من هذا ان لا يصدق الجزء الا خبر من المنفصلة
فقط فتامل **قوله** راجعا الى نفي الوجود عن السواد فيه بحث لان الظاهر ان نفي الوجود عن
السواد الحكم بالسلب فلا نسلم انه يتوقف على تصوره وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا **قوله** وما ذكرنا
هو المذكور في المحصل وهو انما يناسب لقول الحمصي ايضا ونفي الذهن اذ لو ارجعت الضمير الى نفس
النفي لا يخفى ان نقل المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن لما سلب عنه الوجود المطلق
بقوله او القضية المذكورة ولما ثبوت الوجود الذهني لتعقل النفي المتعلق بالوجود
المطلق فلم يتبين فيما سبق بطلانه فلا يناسب التعليل بقوله لا **قوله** قال في المحصل المقصود
من نقل كلام المحصل دفع ما ذكره الجوابين بقوله وجوابه لان تحصيل الجواب
ان بطلان احد النقيضين في التردد بل انما ينافي المذكور في المحصل على بطلان
النقيض فان المقصود من نقل كلامه كلام الحمصي واظهار المقصود **قوله** فقد اعتبر منها موصوفية

قال الابهري لقائل ان يقول الامر ان الحمل ههنا يقتضي الموصوفية والا انتقض بقولنا الخلو انسان جسم والانسان حيوان الى ما لا يخفى الجواب ان ما ذكر نقض اجمالي لا يشتغل لان المعلل يمنع صحة صورة النقض كما لا يخفى بان الحكم بمغايرة مفهوم الاسود للجسم الحاكم بمغايرة مفهوم الموصوف فيحتاج الى اعتبار موصوفية اخرى وسببها نعم لم يتعرض لما علت لما سبق الاشارة الى هذا المحذور ولم يتعرض له ههنا واشار الى محذور اخر على ان تعيين المغايرة في المثال المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان يكون الترديد بين ترديد الشيء بغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته وانتفائه في نفسه فلهذا لم يتعرض لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية وايضا قال الابهري لا نسلم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين يكون بينها وبين الاخرى ونقيل لما يلزم ذلك انه لو كانت محمولة عليه وهو مع فظ الاندفاع لان الذي يلزم حمله عليه لو كانت هو مفهوم الموصوف لان المتقدير ان الجسم موصوف بالسواد واعتبار الموصوفية انما يلزم منه هذا الحمل كما لا يخفى قوله لصدق في جميع المعدوم قيل عليه الصدق على المعدوم لا يستلزم العدمية لان المراد بعدميته الا مفهومات ان افرادها الصادقة عليها معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها دائما على المعدوم بان يكون جميع الافراد الصادقة عليها معدومة وليس المراد ان تلك الطبيعة نفسها عدمية في الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفها وانتفاء عدميته صورة النقض مسئلة على وجوه بعد صورة جرح فالنقض فالاستدلال على عدم امكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتبار صحيح حتى يثبت انه لا يكون لجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم كفاية جزئيه حرف السلب استلزام عدمية الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتامل قوله فلا يعقلان في ونا وبهذا البطلان انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شيء من الموصوف والصفة بالكنه وثبوت تعقل شيء منهما بالكنه مم قوله هل هاهنا موصوفية بها فان قلت اتصافها بالموصوفية بها ثابت على تقدير عدمها ايضا اذ لا شك في عدم كونها في نفسها موصوفة بالصفة ولا في اتصاف الموجودات بالوجود في نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا يجزم في بطلان الشق كما اشار اليه المحقق في التجريد فتامل قوله الواسطة ثابتة بينهما اه لا يذهب عليك ان الحكم بثبوت الواسطة ولا يستدل عليه بدليلين كما سد النظر فيها اذ يمكن ان يقال انه ثبت قسم الواسطة ونفاها الاكثرون اه قوله واذا اشتبها فهم اه ظاهر

انه معطوف على قوله استانف فان تمسك بدليل اخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بان كثيرا في العقليات لا يكون حجة قال في شرح المقاصد بعد ما ذكر ان الواقفين ان القائلين بها بالغوا في الكثرة هذا يتقدم الحجة بعد ما ذكر معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاخبار عن المحسوس فن المعقول لا يكون شبهة لا اقل قوله بل هو لا ينفع الالزام الظاهر بما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص فلذا لم يرجع الى مطلق البديهي واحتاج الى هذا التشرق قوله على انه تركيب تقييدي ويكفيه الغرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت شيء في نفس الامر لانه قيل فيه ان النسبة التقييدية مشعرة بالخبرية فان الاخبار بعد العلم بها او صافها كان الاوصاف قبل العلم بها اخبار فمعناه انه فرضا فرضا فان لا فلا قوله والا انتفى مفهوم المعدوم اه قيل عليه قولنا في ثبت العدم في نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا على ان مفهوم المعدوم تركيب تقييدي وليس كذلك بل معلوم من قولهم للقضية ان النسبة الماخوذة في مفهوم المشتق المطلق تقييدية وليس المقصود من قوله لا ان ذاتا اه الا بيان ان المحذور من نقض المقدم انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان في الخارج فاذا ثبت هذا المفهوم العدمي او ثبت انتفاء مفهوم الوجود عنه فتامل قوله ومعقولية لكونه متميزا هذا انما يلائم مذهب الفلاسفة ولما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهني فهو منع اقتضاء التميز للثبوت قوله ولا ارى فيه اه فيه بحث لان مفهوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته في نفسه ولا شك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بامر ثبوتي هو التميز وقد لزم اتصافه بامر ثبوتي اخر وكذا الكلام لو اجعل جوابا عن الوجه الثاني والى امر اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهوم فرضي كما تقرر في مسئلة المجهول المطلق فلا محذور في قوله وليس ذلك كونه تقسيم الشيء في قسيما له لان العدم الخارجي ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في الذهن ولان المعدوم ليس بمعدوم والالزم ثبوت الشيء لنفسه كما انه ليس بموجود ايضا ولا يلزم الواسطة لان العدم لا يقبل هذه القسمة كما اشير اليه في التجريد قوله من حيث انه رفع للعدم المطلق اراد بالعدم المطلق الغير المضاف الى شيء معين لا العدم في الذهن

والى رجح ان عدم الوجود الذهني والخارجي كان المراد بالمعدوم المطلق المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم
الى قوله منه اذ لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فان قلت قسم الشيء مسند لا
واقع وايضا رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما من العدم بالبديهة قلت القسمية والاثنينية في الذات
والتسمية والرفع في المفهوم ثم رفع العدم مستلزم للوجود لا نفسه وان اشعر به كلام الشارح في بحث التقابل
والاستلزام لا يندرج في التقسيم **قوله** ولا الحكم باتحاد الاثنين اي الاتحاد الفاسد وهو الذي هو الذاتي واما الاتحاد
الاثنين في الثنين معنا المفهوم مع التغاير فلا محذور فيه **قوله** فهذا جواب عن الدليل الثاني من الشق الاول المراد
بالشق الاول ان يكون المراد فيه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه ثم ان كون ما ذكر جوابا عما ذكر انما هو اذا
لم يكن مراد المستدل بالنقيضية والغيرية ما يحسب الذات بحيث اذ لو اريد ذلك لكان جوابا عن ابطال النقيضية وتجويز التعدد
والحاصل انه لا فساد للتغاير مفهوما لكن قوله ولا اتحاد معه لا يخلو عن الشائبة اللغوية الا ان يحمل على ذلك ثم
فالاظهر ان يراد بالنقيضية في الذات والمفهوم ويراد بالغيرية فيهما الغيرية في المفهوم لا في كل منهما فتدبر **قوله**
على ما سيجيء من ان الماهية ليست بموجودة ولا معدومة قيل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما ليس عينها ولا داخلا فيها
لا انها في نفسها منفكة عن احدهما ومع علم نظهر له فائدة كثيرة والجواب انه له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور
لان العدم اذا لم يكن نفسا له ولا داخلا فيها لم يستلزم ان يقال الذات ان الوجود جزؤها حيث يلزم قيام الموجود
بالمعدوم وانما يلزم اذا كان العدم نفسها او داخلا فيها والا فلا يلزم من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه
اعني العدم حال اتصافها به فتامل **قوله** او على آخره جواب عن هذا على التوهم الذي هو كذا منه او هو ان يرجع الضمير
الى نفي الوجود وقد نبهنا ثمة جواب فتذكر **قوله** في هذا الشق ايضا كما ان الاول جواب بعينه او كما ان الدليل
الاول في الشق الثاني او هذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثاني المذكور اولا منه **قوله** يحرمنا بالاولويات
قد يمنع هنا المعروف التلازم بينهما كما به صرح العقلاء ولو سلم فالجزم بالحياة ايضا كذلك فلم يقيد بذلك بهما
قوله اي بحركة نشأة ومدته في الغالب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلاثين بدليل زيادة الكمال — ای بکمال رشد
والقوة وعود الطول حين السقط بعد العشرين ولما مدة الكهولة وهي التي يكون النقصان فيها خفيا
فهي من خمس وثلاثين وقيل من اربعين الى ستين ومدة الشيخوخة وهي التي يكون النقصان فيها ظاهرا من آخر الكهولة

الى

الى ما شاء الله تعالى وتفصيله موكول الى موضعه **قوله** اما عند المتكلمين فلاستناد الكل الى القادر المختار اه
قيل عليه التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان عادة الله في خلق بني آدم
مثلا هو ذلك التدريج وقد قال عز من قائل ولن تجد لسنة الله تبديلا واجيب بان هذا دليل نقلي يطلق السنة
لكنه ظني الدلالة فلا يفيد القطع بالتدريج في الخلق لانه يمكن الاضمار بان يقال التقدير ولن تجد لسنة الله
تبديلا الا اذا اراد تبديله بخرق عادته **قوله** فانتفى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب بواسطة اه ~~اوادم~~
مخصوص هو متوقف على مادة سببه **قوله** بان ابني هذا ليس جبرئيل قيل الناسب ان يسقط لفظ هذا ويقال انا ارجم
بان ابني اي من حكي بكونه ابني و وصف ببنوة مولودي وهو على صورته وصفته الان ليس بجبرئيل حتى
لا يكون النقيضة من الحسبان اذ علم ان المراد بالحسبان كون النقيضة منها بنقض القدح فيها **قوله** وكان له
اخوي دوي كدوي الذباب وهذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل بعض بحديث اثباتا مخصوصا لكون الذباب النية
مما اعتبر جبرئيل عم وليس الكلام في النحو بنفسه نقل الامر بل في الاستدلال عليه بهذا المنقول فتدبر **قوله**
لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو اقصد لا يسمع بتعقل قيل عليه امكان فرض الخلو انما يستدعي امكان
الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق الدعوى واجيب تارة بان لفظ الامكان في المدعى مقحم
واخرى بارادة الامكان في الدليل ايضا ورد بانه لا يمكن الشعور بعقيل ليس المراد بمنع امكان الفرض منع الامكان
العقلي العرفي بل المراد منع جواز الفرض العقلي الذي ادعاه المعترض اعني الامكان الوقوعي كما اشار
اليه الشارح بقوله فكيف يعرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض والمنع يقوله فلا يلزم من فرض
الخلو حيث لم يتعرض للامكان وان اثبت فالمراد بالامكان هو المتعارف والافادة من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف والتقريب لا نسلم فرض الخلو الممكن اي تحقق الا ان التوصيف بالامكان لا فائدة
له وقد يجعل اضافة الفرض الى الخلو من ذلك القبيل اي لا نسلم امكان الخلو المفروض وانت خبير بان
هذا مع عدم نفعه في دفع اصل الاعتراض لا يرتبط به قوله اذ قد لا يشعر بعض لان عدم الشعور
لا يقدح في نفس امكان الخلو المفروض وايضا قوله فلا يلزم من فرض الخلو الخلو في نفس الامر لا يلائمه
الا بتعسف **قوله** وان سلم اه وجه التسليم كفاية الشعور الاجمالي وتحققه **قوله** اي جميع القضايا

البديهية التقييد بالبديهة مشعر بجواز ان يكون الجزم في بعض البديهيات لمزاج او عادة مع ان المراد بالبديهي هو الاولى الذي لا ان يكون مبنيا على التنزل او يقال سلب العلاقة على جواز الكل لا ينافي سلب البداهة على جواز الايجاب الجزئي حتى يرد الاعتراض نعم يعرض للاول ليكون رد المدعى للخصم جزئيا فتامل قوله ليس مما للمزاج او العادة ان لهم ان يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البداهة في عدم المدخلية للمزاج او العادة والحق ان هذا وما يرد ما ذكر من قبيل ابطال كون البديهيات موثوقا بها ازما ينهض على من يعترف بعلو قيمة المقدمات البديهية او المسلمة البديهية المذكورة في صدد الابطال على ما ذكرنا وقد سبق الاشارة لم شك في المستند لا على ان الكل ليس بنظري قوله وما معنا الا الجزم بمقدماتها الواقعة قوله وما هو حاله والحاصل فيه لا قبلها المحصول الكلام انه قد يتعارض فالمعارض اي تحت بحث عن القدح بهذا السبب ليس المراد ان العجز في جميع مواقع التعارض لذلك فلا يرد منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح والجزم بمقدماتها كا ظن نعم المراد بالقدح ان يقال الخصم فلا يرد انه قد يكون العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لا يستدعي الاطلاع على اسبابه فان المنع لا يقتضي السند قوله والجواب بعد تسليم كون المقدمات فيه بحث اما اولا فلان هذا التسليم لا يفيد جدية فان كلام الخصم في الجزم بالبداهة بمعنى المقدمات لا بد عليه وليس جزم بداهة العقل الصحيح سواء كانت مقدمات بديهية في نفس الامر او نظرية واما ثانيا فلان الكلام في الجزم الحاصل وعدم التحير بسبب عدم الجزم الاولى فكيف يصح تقرير الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فلينا مل المعلم الجزم بالاولى فتامل قوله فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات فيل عليه اشتمال احدهم بخير بين الطرفين على ما هو حقه فانه بحكم بديهيا ذا للعبرة بالجزم الحاصل تخ فلا وثوق لشيء منها ورد بان الكلام فيما حصل التحير بعد علي ما هو حقه وعلى ذلك قوله ولذلك ينتقل المذاهب والظاهرة مراد المحض ينتقل المذهب العقلية منه الى آخر كما نعاز حجة الاشعري فلا نزل عن مذهبه وينتقل الفروع كثيرا ان الجصي في الفاتحة كا قعد ابو الحسن عن مذهب الجبائي في الاعتزال من بحث هذا المنع او بسبب ما ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف قوله السادسة ان في كل مذهب لا وسيان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة في السادسة قوله اي بما ذكر اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى قوله بل في الحس اذ قد يكون كاذبا لان الغلط في الحس محل النزاع كونه مناطا للثواب والعقاب الا معنى الملاءمة والمنافرة

والعقل

والعقل لا مدخل له في الثواب والعقاب وسيجيء التفصيل في الالهيات قوله وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهي فيه بحث اما اولا فلانه مدعي البداهة هو ابو الحسين البصري وهو لا يقول بكون العبد موجدا لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البداهة في ذلك بل القائل بذلك جمهور المعتزلة وهو لا يدعون البداهة فيه كما ذكر في المواقف الى غير ذلك واما ثانيا فلان الفلاسفة بما نقضوا ابا الحسين في مذهبه كما صرح به في الالهيات فكيف يعتد وامثالها في القول له والحق انما ذكره هنا مبني على الظاهر مما نقل عن ابي الحسين من ادعاء الضرورة في استقلال العبد بحسب الامر على ما بين للمعتزلة كيلا يطلعوا برجوعه عن مذهبهم كما اشار اليه في الالهيات وان مدعي البداهة غيره وان لم يذكره في هذا الكتاب والله اعلم قوله اي تامل اشارة الى ان المعارضة ليست على ظاهرها لان انما اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ومدعي الخصم ان الحكم ضروري وهذا المنع قوله فيما بعد ويعارضه نعم لا تنفى قوله ومع هذا الاسناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال ولا اختيار اشارة الى ان المقصود هنا نفي استقلال العبد في فعله الاختياري وهو الثابت بما ذكر لان المرجح ولو كان ارادة لا يستند اليه دفعا للتسلسل بل يستند الى الله تعالى فينتفي استقلال العبد واما ان قدرة العبد ليست مؤثرة اصلا فهو بحث آخر عليه دليل آخر من النص المذكور بعد ما يمنع الارادة القديمة لان الاسناد الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة اخرى وسيجيء تمام الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى قوله او في حكمهما في روية الاشياء في المراة هذا اذا كان المرئي بالمراة حالة الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذا كان نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة كا قيل فلا حاجة الى التعميم المذكور وذكر الابهري ان ما يعد في حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم يكن مقابلة للرائي لانهم عنوا بالمقابل المحاذي القائم بنفسه الا انها في حكمها ولا يخفى انه تعسف قوله اما باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال المشهور من مذهب المتكلمين بقاء الاعراض سوى القول بتجددها بتجدد الامثال اما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وبيان الوجه انه استمر في كل آن لا يكون من قبيل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة والا فان وجد في آن ثم عدم في آن ثان ثم وجد في آن ثالث وهكذا وبين آنات العدم فلا حس بالمعدوم وان عدم في آن ووجد في آن اخر ثم عدم وهكذا يلزم البقاء ويمكن ان يقال للارتسام في الحس آن الوجود وبين صورته في آن عدمه بحيث انه لم يتبدل قوله الثاني

ذلكم

العبدم

كل واحد منها فرضنا ليصح جواز انتهائه الى ملاء اذ لو اريد مجموع الاجسام لا يكون الانتهاء الى ملاء
معنى وههنا بحث وسيعاد انه سيجئ في بحث المكان ان الخلاء الذي يثبته المتكلمون وينكره الحكماء ان يكون
الجسمان بحيث لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا
لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد الموجود شنعه بعض الحكماء فمنهم من
خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوزه واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه والنزاع في التسمية بالبعد فانه
عند الحكماء عدم ونفي يثبته الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي اوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه او
الى الخلاء ليس بمعنى الاول وسقط فان احد الاجسام وسطح المحدد مثلا ليس بينهما شيء منهما عندهم بل
بالمعنى الثاني وهو البعد لكنه عدم والا شيء محض فلا يصح القدح بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم
كذلك والرجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس له كثير معنى ههنا ويمكن ان يقال مراد انكار الحكماء هو الاعتبار
امكان شغل الجسم فيه فانا انما ننكرون هذا الامكان فيما وراء المحدد ولهذا حكموا بعدم قبول محدب
الفلك الاطلس للنجوم وقد اشار اليه الامام بقوله المحقق في اللفظي اواخر موقف الجواهر وستذكر في بحث المكان
انتهى والله سبحانه اعلم قوله الا من جهة ان لمرجح خارجي هو الله سبحانه بالداعي قيل الفلاسفة يجعلون العناية الازلية
اعني علمه بالكل من حيث ينبغي ان يكون عليه الكل حتى يكون على ابلغ النظام منشأ لفيضان الوجودات
والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم اشتراطهم الداعي فلا معنى لاسناد تلك القضية اليهم
قوله والرابع النهاية المعصومة من نقل كلاما سعد الاشارة الى وجه حمل كلام المص على ما حمله عليه قوله فانها
الان في الحقيقة واما عند جمهور المتكلمين فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس فمدرك اللذة والالم عند الحكماء
ايضا هو الانسان بواسطة الالة وهو قواها الجسمانية والخلاف في ان الادراك بلا واسطة امر فابيح
فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه قوله بمنع الفعل الى الاحساس او مطلق الفعل قد يصير عن
النائم اتفاقا قوله شبهة السوفسطائية وهم منكرون للبديهيات والحسيات ايضا فلو كان المدعي القضايا
المذكورة هو الاولية لم يفد القدح في الحسيات قوله اي عن الشبهة الاخيرة اعني السادسة اورد عليه هذا الجواب
يصلح ان يكون جوابا للشبهة الثالثة بان يقال العلم بالحسيات والعاديات وجب الجزم ببعض القضايا الاولية

بان

بان يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية فيرى في بادي الراي انها قطعيات ولكن
بان يقول ان الجزم بمقدمة ودليل حسا انما كان بسبب العلم لا العقل فظن انه بديهي بعد بداهة العقل وليس
كذلك فلذلك ظهر خطاؤه وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة
قوله اي يلزم الدور وجه التفسير هو الاشارة الى ان الفعل اعني يدور مسند الى مصدره بالتاويل المشهور
فالتركيب من قبيل القدح جيل بين العمر والنزوان قوله وان كان يقينيا بديهيا توقف الشيء اعني البديهي على نفسه
لزوم توقف الشيء على نفسه باعتبار توقف ثبوت البديهي على ثبوت البديهي لان نفي البديهيات يستلزم ان يكون
منع التفصيل بناء عليه مما هو الحق من ان الدور يعاد به توقف الشيء على نفسه وانما استلزمه لكن الاطلاق الدور
عليه ايضا شايع والاولى ان يطلق الدور ايا ما وله عموم المجاز وجه وكذا ان يعود صيغة الدور بحكم بها
سواء كان المطلوب بمقدمات نظرية او بديهية اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان البديهيات يتوقف على الادلة
المذكورة في معرض الجواب والدليل عبارة عن المقدمات المرتبة من تساويها فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف
الكل على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا ان يقال التوقف على جزء الموقوف عليه توقف الاول بالواسطة بل بالذات
قوله ولا طريق الى العلم بها غير المتفق الا بالالهام والتعليم بل الصوفية ايضا طرق لها مع انها غيرها وردوا بان المراد
لا طريق معتمدا وفيه ان الصوفية ايضا طريقا معتمدا مع انهم انفسهم طريقا فالاولى ان يقال
انهم يعتقدون كون الامور المذكورة طرق العلم ولا يستبعد منهم ذلك قوله وشاكي اي شاك فيلزم النفي
في الشك واجيب بانهم شاكون فيه لا جازمون ببطلانه فلا يحكى لزامهم على انه نفي الاوغيب رتبة تحقق القطع
بانقطاع الاوعب قوله ويكون ما في قضية بديهية اي هذا ايل على انكار الحكم لانهم حققوا القضايا
خارجية وهذا كما ان سباق كلامه مشعر بذلك قوله وبعضهم الزامهم بلزوم الكل قضية فيه
مم الجزم فيه من العلم الموجود الى آخره اذ لا وجود للعلم حقيقة ولو ثبت فانما يعلمه حقيقته فكيف
يصح انكار منكر جميع البديهيات منذ هذا الامر التحقيقي قوله ويرد عليهم انهم الخ وايضا يقال لهم
كيف حصل هذا الجزم مع بطلان طرق العلم عندهم على زعم الباطل قوله ومنهم قائلون بان حقيقة
الاشياء ادراكنا تابعة اللازم العنادية لانها اعتقاد وتبعه حقيقة الاشياء الا المحقق حقيقته

ثابتة في نفس الامر او نقول لو ابتنيه اعتقاد آخر ننقل الكلام اليه فيلزم اما الانتهاء الى
المحقق وثابت بحسب الواقع غير تابع للاعتقاد وآخر والتسلسل في الاعتقادات ولهم ان يمنعوا
لزوم التسلسل المحال لانه يكون ملاحظة متعلقة بشيء غير متناهية مجملا فلا محذور فتأمل ان قلت
هم يعترفون بالحقيقة ايضا حيث قالوا الشر في نفس الامر متحقق اي ثابت معترف لا بطريق
التبدل فيخالف التشنيع قلت هذا ايضا تابع للاعتقاد عندهم قوله وبعض يعترفون بالالم وهو
في الحاشية قيل ان الحق انه ضعيف لانهم يعترفون باحساسهم الالم لكنهم يجوزون ان
يكون خطأ كما في سائر الاحساسات طالع والجواب ان المراد يعترفون بالالم حقيقة فانهم
يعترفون بالحقيقة الالم وجوزوا ان يجوز احساسهم به خطأ يشكون في الالم فتحصيل المقصود
وهو صحيح لانه يتبين باحوالهم ويبحث ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل ما اعترافهم بجواز
الالام مثلا امر حقيقي او اعترافهم فتحصيل المقصود والبينة قوله الذي يعود الى اثبات العقائد
الدينية بهذا السبب ما ذهب اليه المعرض ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به
اثبات العقائد الدينية ولهذا قدمه على القول الثاني الذي هو السبب بجعل موضوعه ذات
الله تعالى مجملا ما سبق التفصيل قوله وزاد عليه المعرض فقال الخ الزائد ما زاده على ما ذكره
الامدي هو التوزيع المذكور لا قوله فلا يطلبه ما قوله لان الاستنتاج الذي ذكره الامدي
يؤل اليه قوله لان المطلوب بالفكر ما يعلم مطابقته للواقع اراد الذي يطلبه الفكر بنفسه
ان يحصل في المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم المطابقة لنا لان المطلوب
ما يعلم مطابقته للواقع بعض فان المطلوب النصير تونكر عن حالة الطلب فضلا عن
ان يعلم مطابقته وبهذا يندفع ما يقال قد يكتفي في فساد المطابقة تقليدا او بناء على
الدليل الذي سيذكر فلا يلزم كون المطلوب على انهما جزما منه فان ايضا في كون
المطلوب غلبة الظن لانه ما يجزم مطابقته لا يجوز قلت هذا وقد يقال المطلوب ما يعلم مطابقته
اما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يجوز فلما قال قوله ويمكن ان يقال قوله قد يكتفي او جهلا تم
الظن من حيث هو ظن اي اعتقاد راجح عن طلبه فلا المطابقة ليس ما ذكره الشارح
غير ما ذكره المعرض المراد وانت خبير بان قول المعرض ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة الا ان
الا ان يقال الجواب الذي ذكره المعرض جواب عن لزوم طلب العلم والجهل ولهذا قال ... ملاحظة

الحصر ممنوع فانه في النظر

اراد الكلام في المطلوب بالنظر فلا ينتقض بالتقليد ... لا يحصل المطابقة ... بناء على الدليل

المطابقة

المطابقة وعدمها المنفي احمل عليها والا فلا حظ اهل المطابقة ولو فلق ما لابد منها في الظن
ظاهر فيحتمل احد الجانبين الراجح بشيء وهو ان مطابقة الظن ان علم مطابقته كان علما وان علم
عدم مطابقته كان جهلا وان ظن بنقل الكلام اليه حتى يتناسل ويمكن ان يقال ان الظنون ما يجوز
متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية فتنقطع الانقطاع عنها قوله الا في الظن فيه تأمل لان
يقول او غلبة الاعتقاد التي هي الظن مشعر بان الاضافة بيانية وانت خبير بان الظن
هو الاعتقاد الغالب لا الغلبة على الاعتقاد فهذا او قد يجاب عن السؤال الثاني بان المراد
بالظن نفس الاعتقاد فانه قد يستعمل بمعناه قوله وفائدة العدول التنبيه الخ لا يخفى ان
كون الظن ماخوذا في ماهية الظن امر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة بخلاف في
مقام التعريف فالاولى تركه قوله لخروج ما يطلب به الظن مطلقا قيل مراد المجيب منع لزوم
الى حقيقة في الرسم وفيه بحث لانه صرح بوجوب كون الرسم خاصة بينة شاملة
قوله ولان هذه الخاصة غير شاملة قد يقال كل منهما خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم
او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بحيث يحققه وذلك بان يكون الحركة في المعقولات
لتحصيل مبادي المطلوب فالفكر يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته كذا
في شرح المقاصد وفيه بحث اذ المعرف واجب الصدق على كل افراد المعرف
بخصوصه وخبر الواحد وكذا القياس لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به العلم
والكتاب النظم والدلالة لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به الظن ودا نحو
فمن قال ان يجوز حركة في المعقولات ففيه انه تعريف آخر للنظر مشتمل بهيئة
تعريف الحيوان لانهما من شانه ان ينطبق للشعور من حيث انه جسم حساس
جميع افراده ويمكن ان يجاب عنه بان غرض القائل من قولهم ما من شانه ان يطلب
به كذا ان من شانه ذلك بالنظر الى جزو ماهيته وهو انه حركة في المعقولات
لتحصيل مبادي المطلوب وهذا صادق على كل فرد من افراده كما يصدق المجمل

والمراد بغلبة الظن الغالب ... مع ... الاعتقاد

للصدق والكذب على قول الستة توقف ونظائره مما علم قطعا ووقوع احد طرفيه لكن عدم تأتي
شيء من هذا الاعتبار في تعريف الحيوان مما ذكر محل بحث اللهم الا ان يلتزم صحته على هذا الوجه ولا
يخفى بعد صحة هذا التوجيه اذ لا حاجة للتعريف عن المشترك وعلى انا قولنا او غلبة ظن يجوز بمعنى
خلافه نادرة يقيد به او يحمل على التفسير مدفوع في مقام التعريف فتأمل قوله الذي ذكره
القطب في تحقيق النظر المراد الطلاق التجديد بكونه رسما قوله والانقسام الى هاتين
قبل يعني تعريف بالاخص او لا يصدق على شيء من الافراد التي يطلب بها الحد بهما فقط
وبالجملة الموقوف بحث واجيب بان الموقوف احدهما المادة ولكن يجوز وعليه انه تعريف بالاخص
لان معرفة الدائرة بين الامرين يتوقف على الامرين المخصوصين الذي يحصل منهما كل منهما فيه
واجيب بان يكون تحقق يحث بكنهه لا بتمييزه في الجهة المعتبرة بهما وقد يقال يلزم
توقف الشيء بان قد يجاب بان القسم ذات الامرين والموقوف هو المفهوم على امر
شامل فهذا التقسيم للحدود ولا التقسيم الحد والفرق ان الحد اذا اشتمل على اثر شامل فهذا
تقسيم الحد وكان يقال الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر فيقال فانه يقال ما يتركب
من جوهرين او ما له طول وعرض وعمق فانه تقسيم الحد وما نحن فيه من الاول لان الطلب
يشملهما قوله فلا يخفى منافيا لاشموله بهذا المعنى للمعقول والتخيل فلا يرد ما ذكره
في شرح المقاصد قوله هو جنس للنظر والباقي فصل وما به الامتياز فصل واطلاق
الجنس بالمعنى المتعارف بين المتأخرين كما وقع في عبارة السياق واما اطلاق الفصل على الباقي
فلعله على اصطلاح القدماء وعلى هذا لا ينافي اطلاق الجنس والفصل بمعنى تعريفه فيما سبق
لكون هذا التعريف رسما كما سبق قوله من المركب جنس وفي الحد رسم كما سبق الا انه قوله
والفصل بجعلها بعض نحوه بهذا التوجيه الا ان يحمل قوله وبيّنها عطف تفسير بالله قوله
ربما او هم شموله لغير النظر كالحيوة والقوة العاقلة ونفس الدليل وغيرها واما
ما قال ربما او هم لان وجهه يحمل البا على السببية وحمل السبب على القريب اما خروج غير الفكر

وكانه قيد النظر بالفكر المنقسم الى ما يطلب به علم والى ما يطلب به ظن لا الى غيرهما منه

وقد يتوهم من كلام امام الحرمين ان الفكر مشترك لفظي بين المعنيين فتوهم ان ما بينه لا يصلح جنسا وهذا التوهم غير بعيد فان نظر الى قوله الحيوان قد يكون ناطقا فيصح انسانا وقد يكون صاهلا فيصح فرسا منه

وكانه قوله يميزها عن سائر الحركات النفسانية بعد قوله فصلا اياه الى هذا المعنى والا فمعنى الفصل انه معروف منها من السياق فلا يحتاج الى البيان منه

فظاهر

فظاهر واما خروج فقد الطلب بواسطة النظر الاقرع فيه قوله يجمع فيما من الصحيح لم الكلام عن
حصول المطلوب وما استيلاء فانه فيه ما يحتج به هذا التعريف مما معه فانه يجعله جهل مركب
وتمويه النقض اياه على ما سيشير اليه الشارح في التعريف الثاني فيما به عبارة العلبة بهما لا يتفرع جوازه
غلبة الظن لانا نقول يوهم الجزم الكاذب كقوله ثبت لا خروج لم الفكر والحركة الواقعة في الجهة
نوحي طلب العلم او الظن لا الجهل او طلب الجهل يمتنع استلزام الفكر قوله لا يشتمل عليه انه كان المعاني
الثانية بالحيز المهملة فالاولى بالشين المعجمة والقاف الشفاء في حذف ولا يجوز ان يكون بالمعجمة
المعجمة بعنى الكثرة وهي حركة الفكر فلاولى يحتمل ان يجوز كما ذكره ويحتمل انه يجوز بالحيز المهملة
والقاف في المعنى على الوجهين فغيه حذف المضاف اي ذو اعتبار او الالقاح المجاز قوله يجوز
بينهما ترتب ثم يتبع الاحتياج الى نفس الوسيلة وجوب الترتيب بينهما بل في الموضع الذي
يوجد فيها التركيب والتاليف يجوز الترتيب قوله واما الثاني فلعدم الانحصار وايضا
الوصف العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعا والا لم يكن فصلا ولو اريد بالشيء ذا
لزم التكرار بما وقع الكلام المخاصم شيئا قول الاتيان فيه للاماكن التي هي الى الفرد وفي الكلام
ثبوت الشيء لنفسه ضروري بل يتعين المعتبر فلا يحدد هو المفهوم وفي حال التحديد يعتبر الذات
فيندفع المحذور لانا نقول الكلام في الاول فيما يعتبره الواضع في مفهوم المشتق والمشتق
الواقع في تعريف حالة المحل وضعا وفي حالة التعريف وضعا آخر فيرد اذا اريد بالمشتق الشيء
منه حقيقة او حكما كما ذكر و امثال الحركات فيختبرها وفيه نظر لان هذا انما يتم اذا التزم ان ادوار
الواقع في التعريف بالمشتق فيهما اولى المشتقة اللهم الا انه يتبع الكلام
على انه يجب ان يصح جعل الموقوف جزء الموقوف والمحدود عليه وانه لم يكن بينهما حمل بالفعل
وقد بينا فيه قوله فيكون هناك حركة وحركة قبل ولا حاجة اليها ايضا لجواز ان ينتقل الامر
في المطلوب الى المبادي ورفعها ثم ينتقل منه كذلك الى المطلوب فلا حركة هناك حيلة الا
وذلك لانا نقول الكلام في التعريف بالمعرف ولا ينطبق التعريف على قول الجمهور قوله فريد كر

حاصله ان قوله حقيقة المعرف يدل الاول الى ما هو مذكور فيه نظر الوضع الاول لا الى ما لا يقتصر على الاحتياج الى الفعل على ما بعده والسياق يقتضي الاول وقد مر من كلام السيد من انه اضافة الى ما نفسه في المقصود انتهى منه

او لا صورة فيه والكثير ما يستفاد من التضامن تحصيلها قوله وان وجب بعيد العقل بالمطابقة
لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بان يجوز تلك الامور الملحوظة صادقة فيه
والمطلوب بان يجوز مناسبة له والا فان التصادق في نفس الامر غير المناسب للمطلوب
لا يخرج بالبحث رعاية المطابقة مع انه فاسد بحسب المادة كما سيأتي قوله وجب ان ينتهي
الى غير بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الامرين معا مع ان الامر الثاني منتف عن
الاول لان الفاسد بحسب المادة قد يكون بديهيه نحو زيد حمار وكل حمار جسم وان الكلام هنا
مبني عليه واما ما سيذكره من ان النظر الصحيح هو الذي يؤدي الى المطلوب والفاسد
ما يقابله فالمراد ههنا هو الذي يؤدي بنفسه فلا مخالفة ولا محذور بقي فيه بحث
وهو ان وجوب العود الثاني انما يرد ان لو كان المراد من قوله لينتقل وليترتب هو التحصيل
التام واما لو كان المراد التحصيل في الجملة بان يكون تلك الامور مؤدية الى المطلوب فلا يرد
الا ان مقابل المعنى الاول هو المتبادر من عبارة التعريف وتحصيلهم مجهولا او مجهوله
او معقوله فيه قوله كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات ايضا و
يعود من التصديقات الى نوع الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب
الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى يحتمل ان يكون هو المتبادر من عرف النظر
مما ذكره وان كان المعنى الاخر هو المشهور بحسب العادة ولو سلم فالقرينة دالة على ان
فلا حرج في استعماله في التعريف قوله ما هو كالوسيلة لتحصيل غيره ايضا ذلك الى ان
هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف يصدق على ملاحظة احد مقدمتي الدليل فقط مع
انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا ليس لتحصيل المطلوب منها بل لينضم
الى الكبرى ويحصل المطلوب من المجموع وقد ينبه في شرح التوقيف المذكور بان العقل
مشترك وبانه يحصل بالحركة الاولى والفكر مجموع الحركتين وبان الملاحظة بعد وجدان
المبادي والمناسبة لتحصيل ما هو انسب منها تحتوي عدم حصول التصديق عليه التعريف

وليس

وليس في النظر ولو نقيضا خروج لحدس منه غير ظاهر والموقوف على الاول منع اشتراكه عند المتكلمين
وكونهم والتوقيه معينة وعن الثاني منع حصرهما بها فان في حصر الترتيب ملاحظة المرتب
على وجه مخصوص وعن الثالث ما اشرنا في توجيه قوله لتحصيل غيره وعن الرابع ومنع القرينة
على ان المراد تحصيل الغير بطريق الاكتساب ولا يخفى اندفاع الثاني عن التعريف السابق فتأمل
قوله وينتهي المطلوب المشعور به على وجه الاكمل فيه بحث وهو ان تحقق هذا يدل على ان
لكل مطلوب وجهان فيشتبه عليه اشياء وقد تبين في المقصد الرابع من المرصد الثالث في اقسام
العلم ويمكن ان يجاب بان منتهى الحركة الثانية نفس الوجه المجهول الذي يشعر به بنفس التوجه
ولا اكمل على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل فلا يثبت حقيقة وان كان كلامه مشعرا بتغيرهم
وعلم ان الاعتبار مبدأ الحركة الاولى في المطلوب المشعور به بعنوانه مقصود ومنتهى الحركة
الثانية المشعور به على الوجه الاكمل يؤيد ما نقلته في شرح المقاصد في اثناء تقرير الوجه الثاني
من تمسك الامام في امتناع كسب التصورات وقد عرفت ما فيه والظاهر ان سوق كلامه على الغالب
فتدبر قوله من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية فيه ان الحركة الفكرية انما هي في المعقولات
وليست بكيفيات وان الكيفيات صورة العقلية واجيب بان المراد بالحركة في المعقولات
وهي الصور الادراكية التي هي من قبيل الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعقولات على سبيل
المجاز من قبيل تسمية المسموع باسم التابع للاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلق على الصور
عليهما وشكله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا تركناه
من شاء ان يعرفه فليطلب من مباحث الاين على رأي الفلاسفة فليطلب هناك قوله لازم الحركة
الثانية اللزوم بحسب الوجود وسلم لكنه لازم غير محمول فيه عرف الفكر به يقول انه نفس
الترتيب لا بحث زائد لازم قوله وتحريك العقل نحو المعقولات فتأمل في التمهيد السابق
الا ان علمه كلام الشارح المصرح ان النفس بالتجريد عن الغفلة لم لا من النظر الكتابي
المجهولات في المعقولات ليس بمقطوع بجواز ان يكون تعريف باللازم كما ان الكلام في حقيقة

لعله لحقوق التسمية مع الاتحاد والترجيح
بالاعتبار التقابل بين الاعتبارين
وايضا التحرير المذكور لازم بعيد
بينه من سياق كلامه والتعريف
باللازم ينبغي ان يعرف باللازم
البين

السهم الا ان يحكم صحتها على التوجيه في الجملة
والا فيوجد التوجيه الثاني بهذا فان لم يدل على
ان الحقيقي ايضا نحو المطالب وهذا مشتمل
بانه نحو المبادي وهذا هو الظاهر من الموافق
بين التوجيه الى المطالب وتحريك الفكر
نحوه لا يخفى خفاء ولكن الامر بالتأمل
اشارة

بهذه اللوازم حتى يصح التعريف بالاعم منه لا يجوز التعريف بالمباين قوله صحيح يؤدي الى المطلوب اي
يؤدي بنوعيه فلا يرد ما على تعريف الصحيح والفاسد بانتفاء الاطراد والعكس فقولنا زيد حمار وكل حمار
جسم ونحوه مما يؤدي الى الاحكام الكلي لا ينفع لتحققه في خصوص المثال المذكور ونظائره
كما لا يخفى من المطالب الاحقاق والمطابق على ما او ظنا قوله ولما كان المختار عند المص قوله من
مذهب اهل التعليم وهو انه بترتيب العلوم عبارة المتن هكذا ولما كان المختار انه يترتب العلوم
فزاد الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع ما يتوهم من ظاهر عبارته من
ابتناء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد على تفسيره بالترتيب كما ذكره شارح
المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو انه ليس مراده جعل الاقسام المذكورة مبنيا
على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على تفسيره الاخر على القول بالانكشاف بل مراده ان
المختار عند المص قوله لما كان مذهب التعليم وهو القول بالانكشاف والترتيب
دون قول مذهب من يرى النظر مجرد التوجيه الى المطلوب من غير استعانة بمعلومات
كما سبق وبعد وضوح المقصود لا يبالي بما في العبارة من ادنى مسامحة واعلم ان
النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة العقلية التي يستدعي علوما مرتبة
على هيئة مخصوصة يصح الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا و
يكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له
وقد يقال فان الى النظر بهذه الملابسة وهذا معنى كلام المص ان للفكر ترتيب مادة
وصورة والا فتلك العلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا
يظهر وجه ما يقال ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة
المرتبة عليه بمنزلة الصورة له واما ما ذكره الشارح في حواشي المطالع وحاشية
الصغرى توجيها لذلك الفكر ان الفكر عرض لا مادة له ولا صورة ففيه بحث
لان المعلوم من كلامهم في مباحث العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية

بحسب

بحسب الاصطلاح للجوهر والاعراض كما سيأتي ان شاء الله تعالى قوله وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما
اي صادقة في نفس الامر اما حال كونها مقطوعة او فيما سبق والا وجب تقييد النقض بالمطابقة
فتأمل قوله ولا يجيء مثلا بان يجمع فيه شيء ولا بان يتصف النظر بالبيان كما صرح به في ابكار الافكار
بخلاف الاختلاف بحسب الصورة ان عرفته بحركته اختلاف بحسبها ايضا بان تقدم الاعم او
يؤخر عنه ما هو جزء الاعم وان جاز في التعريف لكن الاكثر على تقديمه قطعا فلا اختلاف بحسبها في
التعريفات المتداولة فيما بينهم بخلاف الدليل فظهر الفرق قوله فهو لا يعرض للنظر حقيقة فيه
بحث بل المشهور اطلاق النظر على نفس الامور المرتبة فاتصافه بالصحة والفساد عليها حقيقة وانت خبير
بان ذلك الاطلاق مجاز عند الجمهور والكلام في اتصاف النظر الحقيقي بهما حقيقة نعم يمكن
ان يقال المراد جلي النظر كما في الفكر ما فيه جلية وهذا الوصف المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام
في الخفاء والنقل الصريح من ارباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا النظر
جلي وذا خفي شائع والامور في الكلام حقيقة فيحمل او دعم على هذا او نحو ان الجلاء والخفاء بمعنى المبادر
منهما صفة للشيء باعتبار حقيقته وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر حقيقة لان النظر يحصل العلم
لا انه يتعلق به ذلك ويمكن ان يجاب [illegible] وجه تقييد الشارح [illegible] هذا [illegible] قوله المشتمل على شرائط الاداء
كانه اشارة الى ان ليس المراد بالصحيح معناه ما مر وهو الذي يؤدي الى المطلوب [illegible]
ولا يتطرق اليه نزاع الاثبات [illegible] او يجيد عليه ايضا [illegible] على ان المطلوب الذي يجر
الاداء في النظر الصحيح اعم من العلم والظن والمتنازع فيه هنا هو الافادة للعلم على ان افادة
نوع لا يستلزم افادة شيء بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى عدم الارادة في التعريف فلا او
اصلا قوله وقد يفيد العلم الغير [illegible] العبارة للايجاب الكلي بالنسبة الى بيان مطلع
النظر [illegible] والتصحيح وغيره في القطعيات وغيرها فانه يؤدي منه صحيحا في القطعيات يقينا وكل ما
القطعيات في الصحيح يعني مطلقة ليس بشيء لان اقصى ما ثبت بالبيان المذكور ان لا تكون
هذا الكلام في الامام منافيا للادعاء الايجاب الكلي ولا كلام فيه انما الكلام في حمله على الايجاب.

الكلي ولا انحصار في هذه العبارة اصلا **قوله** لم يتيسر له ذلك المقصود فانه ثبت اذ المتم الى قوله
افادة هذا النظر الصحيح ليس بخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بالشرائط فكل نظر صحيح مقرون بشرائطه
يجب مفيدا لتيسر ذلك المقصود ولا ينافي هذا المنشور انه لا يفيد اليقين لانا نقول التخلف يقتضي القطع
اذا كانت العلة المشتركة قطعية وههنا كذلك قلت نعم لكن الكلام فيما اذا كان المدعى المثبت جزئيا
ليس الا كما وقع عبارته **قوله** في القطعيات اراد بالقطعي معنى اليقين فانه قد يستعمل بهذا المعنى
الا المعنى الاعم المتناول للتقليد المطابق والاول يصح الكلية كما لا يخفى فارغ شرح المقاصد بعد
تركه التقييد بالقطع احتج على ذلك بذكر النظر الصحيح او النظر في الظن لطالب العلم يحصل فاسدا
من جهة المادة حيث لم يناسب المط وفيه بحث لان النظر في الظنيات العبارة لتحصيل
الظن نظر صحيح ولا يفيد العلم فلا احتياج الى القيد المذكور ثابت البتة **قوله** لا يعقبه مثل العلم
قبل هذا العلم المعتقد انما يحتاج الى نفي توقف النظر اليه اذ المتعلق بما سوى المتحد بالتام واما فيه
فلا لعدم احتمال ان يعقب الاعتقاد او يعقب التام قبل حصول المطلوب فيها فتأمل **قوله** اي منافيه
لم لا يجوز ان الموت عدم فكيف يجوز ضدا للعلم والعقد ان بها الوجود بان وفي الملاح
العقد مبني على مذهب من يقول الموت وجودي لا بقاء الموت ليس ضدا للعلم ان ابتنى
اجتماعهما ليست لذاتهما بل لفوات شرط العلم وهو الحيوة بالموت لانا نقول لو صح هذا
لامتنع التضاد مطلقا اذ ما من شيئين يقدر بينهما تضاد الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع
بينهما ليس لذاتهما بل لفوات شرط العلم وهو الحيوة بالموت لانا نقول لو صح هذا لامتنع
التضاد مطلقا احدهما وهو خلاف الاجماع **قوله** في نهاية العقول او قيل فائدة تعلق هذا
الكلام تقوية الجواب المذكور ببيان ان الامام ايضا صرح بالانقطاع التقييد بتقييد والتخصيص
كما صرح بالجزئية صرح بالكلية ايضا ثم ان مراده بالضروري في قوله علم بالضرورة كونه كذلك
هو البداهة لا مجرد القطع واليقين بقرينة قوله ولا شك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل اه
واشتراط تحصيل معرفة معنى النظر **قوله** ثم قال المنكرون اه قبل هذا القول منقوض بانه

الكلي

المتفق على العلم بها وبكلم ان يقال انهم يدعون الظن ثم انه يفيد الظن كما سيشير اليه الشارح في تأنيه
شرح السمنة على انه لا خلاف في افادة الظن بين العقلاء فتأمل **قوله** للنظر بالنظر اي الافادة
النظر بافادة النظر **قوله** فعند المدعي عندنا اه لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف لان
سياق الكلام في ابطال الانكار بل بعض الصناعات حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكرون ان
كون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبهة لمنكر نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة
التي تفيد نفي المعلومية بعنوان لوازم العلم انا ذكرناه على ما عند ملاحظة الطرفين بناء على انه
لا فرق بين ذكر الملزوم الاخص وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم **قوله** منهم الامام الرازي
انه مغرور اه وقيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري
في بقية الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري
مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين واجيب بان الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر
الصحيح وما ذكر في التفصيل فلعله انما هو في الخصوصيات **قوله** وتخصيصه من حيث هو مطلوب اه
لحينئذ المذكورات للتفصيل لا للتخصيص فلا ينافي قوله التي قبلها فيقول ان النتيجة في محل النظر
فلهذا فانه ثبت معنا قولنا النظر الصحيح يفيد العلم انه يستلزم العلم بالنتيجة فمن ينكر
استلزام النظر الصحيح للعلم كيف يسلم لزوم النتيجة لما هو حق ثبت المنكر هو استلزام النظر
للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام النظر للعلم بالنتيجة والمذكور هو استلزام المقدمات للنتيجة
والفرق ظاهر بالجملة لا عنوان العلمية بل لا حقا لها في اللازم ولا عنوان النظرية فيهما
معلومية صحة المادة فقط في جانب الملزوم فلا اشكال بقي ههنا مناقشة وهي ان
الاستقراء والتمثيل ايضا ان تحقق فيهما معلومية صحة المادة والصورة فلا حاجة لتقييد
النظر بالقياس والا لم يحتج الى هذا التقييد فتأمل **قوله** وبالجملة فرضنا قطعيات بديهيتان مما
دعوى بديهيتهما بان في القياس في الصغرى والكبرى اللهم الا ان يقال ما ذكر تنبيه فان قلت
قوله في النوع الاول واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيه يدل على نظرية الصغرى قلت بل اراد

ان الكبرى بديهية لا يحتاج الى التوجيه كما دل عليه قوله لا شبهة فيه ويمكن ان يقال ايضا
البديهي قد يحتاج الى تنبيه بالنظر الى البعض كما صرح به في شرح المقاصد قوله ثم ان علمنا آه
قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في حصول المطلوب فان المقدمتين لما حصلتا في الذهن ترتب
حصول المط وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما ان حال افادة هاتين
المقدمتين لذلك المط فاوف لا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان الواقع ثم للمعترض
ان يعود ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين
سائر البديهيات فيفتقر الى جواب الامام ولو التزم منع الاختلاف في هذا الجزئي
المخصوص يلزم منع التفاوت وانت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها
دفعا لعود الاعتراض على افادة تينك المقدمتين للمط قوله فلازمه الظاهر هو
السوق لا اثبات الشيء بنفسه لتعدد النظر في المهملة والشخصية حقيقة وتبادر
الذهن الى ذلك التعدد والتغاير وان صدق ان فيه اثبات الشيء بنفسه
وان كان باعتبار اثبات افادة النظر بافادة النظر وبهذا يندفع ما يقال ان
كان لزوم اثبات الشيء في الكلية باعتبار افادة النظر بالنظر فلا فرق ظاهرا
بين الكلية والمهملة وان كان باعتبار اثبات افادة النظر المخصوص بافادة النظر
فلا وجه للسؤال بقوله فان قلت لانه عين الشبهة التي قررت اولا فليتامل
انما قال فلازمه الظاهر لاحتمال التعدد وان يكون ذلك النظر داخلا في المهملة
وان يكون عينها ولكن شيء في الصدور قوله لم يختلف فيه اكثر العقلاء الاظهر في العبارة
لم يخالف فيه اكثر العقلاء لان مراده انكار اكثر العقلاء لان مراده انكار اكثر
العقلاء كما يدل عليه كلام الشارح والمتبادر من عبارة المصنف ان بعضا في ذلك
الاكثر قائلون بهذا السلب والبعض الاخر فانهم قائلون بالايجاب كما يدل عليه
التامل في قولهم اختلف الائمة في كذا وليس المراد ذلك قطعا وتصحيح كلامه

المصير

المصير الى الحذف اي لم يختلف فيه معنى اكثر العقلاء قوله يفيد الظن لعدم الافادة وقيل له ايضا
ان يختار انه يفيد لنا عدم العلم بافادة النظر العلم لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولا يخفى
بعده بعد ما صار جوابا بسبب الكلي في المدعى لا ان يختار ان الكتابة الكلية مظنونة ضرورية
ويجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما سيشير اليه الشارح قوله المنسوبة الى سومنات
هي اسم صنم كان في بلاد الهند وكان الهنود فتنوا به وكانوا يأتونه من كل فج عميق حتى ذكر
بعض ارباب التاريخ انه كان الف نفس يخدمونه وثلثمائة يحلقون حجاجه وثلثمائة يغنون
عنده ويرقصون فتوجه اليه السلطان محمود بن سبكتكين وخرج في شعبان سنة ست عشر
واربعمائة في ثلثين الف فارس سوى المطوعة ووصل الى بلد الصنم فملكه واوقد النار
على الصنم حتى تقطع قوله فانهم يقولون بان شيخ النظر انهم ظانون بذلك لا جازمون به
اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى الحس ومن البين انها ليست من المحسوسات قوله وان كان
ضروريا لم يظهر خفاؤه فيه بحث لان اعتقاد المعتقد ضروري الحصول للعقلاء والحاجة
مع وقوع الغلط فيه والجواب بعد تسليم ضروريته في محل الضرورة على الضرورة في الاعتقاد
قوله وانت تعلم ان هذه منقوض باحكام الحس اجيب بان احكام الحس اجيب بان
احكام الحس عندهم ضرورية ليست مطلقا بل فيما جزم الحس بالبديهية ومن نحو
مقالات العقلاء فلا يعقل وانت خبير بتباعد مثل هذا التقييد المذكور في العقليات
ايضا فتامل قوله فيتسلسل او ينقل الكلام الى ان يلزم ان يقال معلومية علمية الاعتقاد في كل
بعد النظر وصحته انما يتوجه الينا لحصول العلم بها لما اشار اليه الشارح لا لاصله
في معلومية عدم المعارض في محل الجواب بانه ينقطع التسلسل بانقطاع التوجه لتحقق
قوله فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه انما يتم التقريب بهذا الفوز اذا كان
عالمهم ظننه بهذا الفوز يحتمل كل نظر صحيح يفيد الظن واما اذا كان المدعى قطعية ثم
فلا تقريب له فلا قوله ويجوز اختلاف العقلاء فيه عن ان الاختلاف ههنا ثم قوله فكما لا

ان لا يجتمع او هذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله ولزوم
اه اشارة الى بعض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا متى توجهنا اه قوله ومنهم من فرق
اه رد عليه بان نفي الشرطية فرض الحكمين والتصديقين وهو يستلزم ملاحظة الحكمين
فهما مجتمعان في العلم وان لم يجتمعا في التوجه لان منشأ الحكم والمحتاج اليه للانتاج وصحته
هو الاول لا الثاني كذا قرره ويعلم بهذا جواب قوله والتوجه اه فمن شئت الجواب الاول والثاني
جوابا ثانيا كما لا يخفى قوله ثم اجاب عن الشبهة معطوف على قوله فرق فالمجيب على الاول اه
هو الفارق المذكور وليس هذا شروعا في شرح قول المص والتوجه الى العلم
اه حتى يرد ان فيه تنافيا وشرحا لا يطابق صريح المشروح لان حاصل المشروح انا
ما لا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل اجتماع التوجهين والالتفاتين
والنظرين قوله وملاحظتهما قصد الشارح به الى ان المراد بالنظر هنا معناه
اللغوي فيندفع اعتراض الابهري بان قوله التوجه هو النظر خلاف ما اختاره في
تعريف النظر قوله وعلم ان ذلك المعاد وعلم فيه اشارة الى انه تقرير الشبهة
لا يتم بالنظر الى نفس الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر مع عدم ملاحظة
وجوده وعدمه كاف في نفس الافادة واليه يشير قول المص في الجواب كما يفيد
تحققه النتيجة وقد نبه الشارح فيما سبق على ان المدعى عندنا حقيقة الاعتقاد
الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلومية حقيقتها فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول
وبعضها الى نفس الثاني بهذا وانت خبير بان عبارة المص وان امكن تطبيقه
على هذا التقرير بان يريد بقوله الثالثة النظر لو افاد العلم انه لو افاد العلم من
حيث انه علم فان هذه الحيثية تشير الى العلم بعلمية المفاد لكن قول الشارح في تقرير
الشبهة ان مع المعارضة وظهوره للناظر وقوله فاذن لم يعلم عدم المعارض
وجوز وجوده يدل على جواز اجزاء الشبهة بالنظر الى نفس الافادة ايضا

اشارة الى جواز حمل عبارة الشارح
عليه بجعل في مجرد عن نفي قوله
عنهم اموالهم ولا اولادهم من
الله شيئا منه

وبعبارة اخرى كون وجود المعارض
له والعلم مستلزما للتوقف المنافي
للعلم لا يستلزم الا كون عدم المعارض
او عدم العلم به شرطا للعلم وهذا اعم من العلم بعدم المعارض
ولا يلزم من كون الاعم شرطا كون الاخص شرطا
منه

لان

لان تجويز الناظر وجود المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعلمية المفاد ينفي افادة العلم
ايضا اذ الناظر اذا جوز وجود المعارض لنظره لم يحصل له القطع بالنتيجة فقطعا فالحق ان
اجزاء الشبهة بالنظر الى علمية المفاد وبناء على ظهوره لحريانه بالنظر اليها والملائمة بين
الجواب كما اشرنا اليه قوله وبشرح فيتوقف حصول العلم من النظر اه المت ومن قوله من
النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة ولا شك ان المتبادر من كلامه يقتضي ان يقول
فيتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال بعد النظر لكان اظهر في حمل العلم على العلم بان المفاد علم
هذا ثم انه يمكن ان يجاب عن هذا السؤال بما اجاب به الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيارنا
النظارة حيث قال ويمكن ان يجاب عنه فتامل يفيد العلم بعدم المعارض ليس مراده مع افادة
العلم بعدم المعارض انه يوجب العلم بعدمه لانه يأتيه النظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد
النظر الصحيح عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل اعم من ذلك كما يشير
اليه الشارح واطلاق اللزوم حاصل بناء على امتناع التخلف فيها بالفعل هذا والاظهر
في الجواب منع ان افادته مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يجب التوقف
فيه انه لا يلزم من انتفاء العلم بعدم ثبوت المعارض والواجب عدمه لا العلم بعدمه حتى يرد
انه ضروري او نظري فتامل قوله بل هذا اولى بان يكون ضروريا اه العلم الاول متفرع
عليه فيه مناقشة وهي ان التصديق الضروري يتوقف حصوله على النظر كالتصديق
الوجداني بان لنا لذة بل هذا التصديق نوع النظر في معنى قوله بل هذا اولى اه قوله الا
بان الى قوله بعدم المعارض في نفس الامر ضروري او مكتسب ومنه يعلم البديهي لا يطلق فيرد
عليه هذا الضروري عدم المعارض في نفس الامر لا ضرورية العلم به كيف والعلم به مستفاد
مما اسلف في المقدمات القائمة بانه لو وجد المعارض فانه يجزم بمقتضاها اه والعلم
الموقوف على هذه المقدمات ليس ببديهي وانت خبير بان ضرورية المعلوم ليس الاعتبار
عليه ثم لو سلم كون العلم بعدم المعارض مستفادا من المقدمات المذكورة فانما يلزم نظريته

بافادة
النظر
اي نظريته بجواز عرض
الوجه الثالث ليس مخصوصا بما يصلح انهم [illegible]
ان ظن كما عرفت كما يتحقق ويتحقق فيه [illegible]
وظهور المعارض لا يقدح في ضروريته [illegible]
وانا الوجه الرابع فانا لم [illegible]
في نفسه او وروده كما يشير [illegible]
[illegible]
منه

اذا كان الاستفادة بطريق الاكتساب والا لكان تقليد النفس فلا بدع في ضروريته
كما اشار الشارح اليه مشيرة اولى بحث اليوم في البديهيات قوله الرابعة النظر ان يستلزم
العلم او فيه بحث اما اولا فلان المستلزم هو عدم النظر وعدم العلم في المنظور فيه شرط في انتاج
النظر وابتدائه لا عند تمامه واما ثانيا فلجواز ان يحصل الاقتباس والعلم الحاصل كما لا يخفى قوله
فاذا حصل لم يعرف انه المطلوب لشعور بتجويزه ان يحصل الشيء مطلوبا مع عدم معلوميته
وعجزه عن تمييزه وهو في غاية البعد والاقرب ان يقال في ابطال هذا الشق فلا يطلب
ولا يتوجه اليه علم سبق في التصور قوله قلت معلوم تصورا او بقولنا معلوم ظنا غير
معلوم يقينا وايضا يبعض في افادة الظن قوله يلزم الدور لان المتنازع فيه ان اولا
الجواب عن التصورات قد سبق قد سبق في رفع شبهة الامام على جريان الاكتساب
فيها قيل هذا الوجه ايضا منقوض بافادة الظن هذا انما يجيء لزوم الدور دعوان
العلم بالشيء في تحققه لان العلم بالوقوع شيء فلو توقف في نفسه على ما صرح
به من قبل في دفع احتجاج القائلين بان اعتقاده لازم للتكليف ضروري فيتوقف العلم
بالدلالة على نفس الدلالة فيدور واما ذكره الشارح ففيه بحث فلان التصديق
بالمدلول موقوف على الافادة وهي يتوقف على التصديق بالدلالة المتوقف على
تصور المدلول لان العلم بالافادة مسبوق بتصور المضاف فيلزم التصديق بها في
دور وقد يجاب بان التصديق بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول ايضا
لان الافادة ملزوم للمضافين والتصديق بوجود الملزوم للتصديق بلازمه وفيه
ان اللازم المعلوم استلزام الملزوم للتصديق بوجود الملزوم التصديق بوجود لازمه بعد
العلم بلازمه لا بوقوعه عليه فتدبر قوله بعد النظر فيه افادة فان قلت كونه والا
افادة كما اشار تقسيم الشارح في مفتتح الشبهة فكيف يتاخر عنها قلت
معلوم قبل قولهم كون زيد عالما يتوقف على علمه فيتاخر عنه قوله فلا يجوز افادته

وانما قال العلم بالنتيجة لان المتنازع فيه هو النظر الواقع في التصديق كما يصرح به وان كان العلم بمطلق النظر فيما سوى الحد التام عقيب النظر بالبديهة منه

وانما قال فلانه منقوض بالحركة الاينية بالنسبة الى الحصول في المنتهى مثلا وفي كلام الشارح اشارة اليه ولهذا لم يذكره في الحاشية منه

وانكار افادة الحس للعلم بالمحسوس سفسطة منه

هذا السؤال منقول عن الشارح مجزوما

قوله الشبهة السابعة الخ فيه بحث وهو ان سياق الكلام يشعر بان ارباب هذه الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف
وعدم صحته فيقال لهم هذه المعارف المكلف بها على تقدير ان لا يجوز افادة النظر اياها لا يجوز او ما اما ضرورية عندكم ان النظر لا
لا يلزم حصوله من النظر او لا يلزم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم فتح التكليف اما على التقدير الاول فلان التحصيل يجوز ان يتخلف
عن النظر فانهم قالوا لا يتخلف عادة فلذا يحكم المقدورية قلت هو عين مذهبنا لانا لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلي بل
الايجاب العادي اللهم الا ان يقال هم لا يقولون بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الخصوم والشبهة الرابعة

وجعله ان الموقوف عليه يتوقف على العلم بالشيء والاوليات منه

يجوز او ما اما ضروري عندكم او نظري لا يلزم الحصول من النظر او يجب لا يلزم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم
فتح التكليف اما على التقدير الاول فلما ذكر عندكم في الكلام مع ان التقدير الثاني مناف
للغرض واما على الثاني فلانه لا يتحقق مقدورية التحصيل لجواز التخلف عن النظر فان قالوا
لا يتخلف عادة وذا يكفي للمقدورية قلت هو عين مذهبنا اذ لا بد لا ندعي لزوم الحصول بمعنى
الايجاب العقلي بل العادي اللهم الا ان يقال هم لا يقولون بالتكليف والمراد من الاجماع
هو اجماع الخصوم والشبهة الرابعة قوله لا بالعلم النظري فان التكليف انما هو بالافعال
دون الكيفيات والانفعالات والانفعالات والعلم لا يخرج عن احد الثلثة الاخيرة اتفاقا
قوله عدول عن الظاهر الى ان المتبادر في بالنظريات صلة للتكليف بل للتعجب والمعنى التكليف
بالعلم وان كان واجبا بعد النظر بسبب النظر مقدوريته ولا نسلم فتح التكليف بتحصيله حينئذ
طريق تحصيله مقدور فان مقدورية المكلف به اعم من مقدوريته في نفسه ومقدورية
طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم في مقدوريته ووجوبه بعد
النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلان العدول ولو سلم فاعتبار
المقدورية في المكلف تقتضيه والعدول في الظاهر للتوفيق بين القواعد ليس اول
قارورة كسرت في الاسلام وجواب الا جوف فان مبنى الرد انه لا ضرورة الى ذلك
العدول لتحقق المقدورية في نفس العلم النظري كما سنذكره في الجواب الاول نعم لو
ثبت تصريحهم بان التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه وتحقيق على ما قيل
ان الرد المذكور غير مرضي عند الشارح ايضا كما سيظهر به في تحقيقه عن قريب
فالاولى في الجواب او فيه بحث اما اولا فلانه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا يكلف
في مطلق الضروريات لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب
للحكم في الاوليات تصور الطرفين على وجه مخصوص فهو مناط الحكم فاذا حصل بتصورهما
على ذلك الوجه امكن اعتقاد البعض والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم

الضروري موجبه يمتنع تخلفه عنه بخلاف النظر لا يفيد عدم مقدورية الاولى مطلقا و
ثانك فلان الباء في قول المص بالنظر اذ لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية بحكم
ارجاع كلام المص الى هذا الجواب فليتامل قوله انما يلزم المعتبر آه لا نذهب عليك
ان التكليف بغير المقدور وان كان جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير
واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع التكليف بالنظر وح يندفع هذا الوجه
من الجواب لكن انما اورده نظرا الى تقرير السابق حيث بنى الكلام فيه على قبح
التكليف وقد يقال بتجويز التكليف بمثله ثم ايضا انما المجوز هو المعتبر من
من الثلثة على ما سيفصل في الالهيات وهو غير ها قوله الثانية لو افاد آه
ويمكن ان يقال فيه منقوض بافادة النظر القطع مع هذه الافادة متفق
علينا كما مر قوله اما الاول فلانه يلزم من عدم الدليل آه هكذا عبارة المتن
مراوالث في لفظ ولك قبل الدليل فتبر والاولى ما في المتن ليكون الدليل
مع الملازمة وعدم المعلول لا يلزم من عدم جنس العلة لاس عدم واحد منها
او امتناع وجود المعلول الشخص بعلل متعددة على البدل بحيث اذا
وجدت احدهما لا يمكن وجود الباقية غير ثابت قوله ولا يمكن التمييز
بينهما قيل هذا التقرير ظاهر الفساد لانه لا يبعد ان اشتراك شيئين
في امر او اكثر لا يستلزم عدم امكان التمييز بينهما ومقصوده لا يتوقف
على عدم امكان التمييز بينهما بل يتم بان يقال التمييز بينهما غير لازم كما
ذا بوعشاه اه والجواب ان التمييز لازم بالبديهة قوله وقيل للمعتزلة ان
تخصوه اه ويمكن ان يقال الجزم بان اللازم على لا يحصل بواسطة مقدمتين
هما ان هذا حاصل عقيب قطعي بيقيني وما هو كذلك فعلم اما بالنظر او بالحدس
ولا شك في النظر لا نقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر قوله الثانية

المهندسون قيل مآل الخلاف بيننا وبينهم الى وجود النظر القطعي في الالهيات
عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على الاعتراف بوجوده في الهيئة قطعا مع
تخلف العلم عنه فيها بعيد جدا قوله من ذاته تعالى وصفاته قيل المهندسون من الفلاسفة
لا يقولون بوجود الصفات له تعالى فلا وجه لبيان الحقايق الالهية بالذات
والصفات الا ان يبني الكلام على الالزام قوله لا يتصور الا بعض قوى اما هذا
اما الزامي وحاكم ظني عندهم والا فقد افاد النظر العلم في الالهيات لعدم تصور
حقايق الالهية وفيه ان الحكم لعدم تصورها يستدعي تصورها بوجه فالاولى ان
يدعى كفاية التصورات بالوجه في القطع ودون اليقيني كما سيجيء وايضا قوله اما
لانه لا يمكن من التصورات نظرا لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مستانفا في
الجملة مع انهم قائلون بافادته في غيرها وكل التقدم الا ان يقال انهم قائلون
بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد وهو ما يكون
تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلي قوله ولا تركيب
في حقايق الالهية بالاجماع والقطع سواء تم الدليل على انتفاء تركيب حقايق
صفاته ام لا قوله لكنه حقيقة وحقايق صفاته ابتداء آه فلا لازم من عدم جريان
النظر في التصورات الالهية لا في التصديقات الالهية التي هي المقصود الاقصى
قوله ثم هذا ان يمكن في الظن لهم ان يقولوا المقصود بالوجه يكفي في الظن دون
الجزم والفارق ظاهر ان الظن لضعفه يصح ان يجوز بناؤه على التصور بوجه
خلاف اليقين نعم لا يمتنع في الجزم ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التحقيقي
المذكور اولا قوله الثاني اقرب الاشياء آه ينبغي ان يعتقد ان الاشياء بالغاية عرض
الجواهر وعدم الاتساع والقرب من الادغام كيلا ينتقض دليلهم بالحسيات
والحسيات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية النفس ان لو كان في قرينها

قيل يمكن منع الدوام بان يقال انهم ادعوا التصور
البقيني بتقدم تصور المطلوب بالكنه دون غيره فيتم
الا ان بعضهم اليه يحسن آه شرط ان يقال وجه
موقع ان التصديق مطلقا لا يستلزم الا التصور
العلاقين موعدها

في الدركية وان الاعتراض متوجه عليهم وبالجملة العلم نسبة مقتضية لتغاير المنتسبين
فاكان مغايرة للعلم بالذات والحقيقة اوليا بالمعلومية فيما كانت مغايرة
بالاعتبار قوله لا من حيث التصديق بوجود التصديق فانه بديهي لا خلاف له
فيه وفيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما بيّن
في موضعه الاول وانما يكون للنفس معلومة من حيث التصور فكيف
يقولون متى معلوما من حيث التصديق بالوجه بديهة والحكم على بديهة التصديق
النظري بوجود ما يفيد اللهم الا ان يبنى الكلام على ارادة الزام الخصوم بانه
غير معلوم عندكم فلزمكم الاعتراف بما ذكرنا ثم مرادهم بانه بديهي لا خلاف
فيه انه بديهي لا خلاف فيه انه بديهي عندكم لا خلاف فيه بينكم قوله
قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تعالى بلا معلم الظاهر ان لفظ المعلم
معجمة وحق العبارة ان النظر لا يفيد معرفة الله تعالى وكانهم ارادوا العلم المتعلق
بمعرفة الله تعالى بان يتوهم سببا وايضا ثم قوله لزم الدور الا ان يفتقر الى
ان يعلم صدقه ان علم بقوله فاما بقوله انا صادق فيما اخبرت عن الله تعالى
وصادق في اني صادق وهكذا فيلزم التسلسل واما بقوله انا صادق في
اخباري كلها فيلزم الدور ان قلت يجوز ان يعلم صدقه بقوله المخصوص وصدقه
بان ظهر المعجزة على يده او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم
بان الله تعالى صدقه فيما قال باظهار المعجزة على يده والا فيجوز الكذب من السحرة
واصحاب الاستدراج ثم يلزم الدور لان قول المعلم لا يفيد معرفة الله تعالى
الا بعد العلم به سابقا فلو استفدنا المعرفة به تعالى من قول المعلم لدار وعلى
ما ذكرنا حمل الابهري في شرحه قوله انه لزم الدور وكان الشارح تركه لانه
يرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي لا بقوله الا ان يدعي بداهته

علم

علم صدق قوله المخصوص وان ما ذكره بيان صحته وانما كان
فالدور لازم قوله وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تعالى بالعقل
فقد كفانا فيه بحث لجواز ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان
كلامه مطلقا صادق وليس صدق المعلم من المعارف الالهية التي تدعي
عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور الغائبة عن الحواس وصدقه
مما يهتدي اليه بشاهد قرائن الاحوال قوله حتى يقولوا لا اله الا الله محمد
رسول الله اذ لا يشك في عدم انتهاء المقاتلة بقبول التوحيد فقط بدون
تصديقه عليه السلام بكونه رسول الله تعالى فاكتفى بالبعض للظهور ... لا دلالة
على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم اخذهم التوحيد منه وقبول اخذه
والقول من حيث انه مبلغ منه عليه السلام يدل على تصديقه في جميع ما امر فلهذا
انتهى المقاتلة به قوله وطريق الرد عليهم انه قد يرد ايضا بان ذلك المعلم
هو النبي عليه السلام وكونه اماما مرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في
كل عصر الى امام مجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة على متابعته
والاعتراف بامامته قوله بالعادة قيل القائلون بان العلم الحاصل عقيب
النظر لا بطريق العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم
عقيب النظر الفاسد وهو يوجب ارتفاع الامان على الادلة
الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر
الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد لا ينافي عدم وقوعه
كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه فلا يوجب
ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة كما لا يوجب ارتفاعه عن
سائر العلوم العادية فلا محذور قوله وعلى انه تعالى قادر مختار

اراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذي ليس في موصوفه شائبة وجوب لا عنه ولا عليه ولهذا فرّع عليه قوله ولا يجب عليه ايضا واراد به في اخر المقصود ما لا وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشايع والاقرب ان يفرّع عدم الوجوب عليه على فائدة التحسين والتقبيح **قوله** وهو دائر او الكثر اعتبار الكثرة باعتبار جوانبها والغفلة او النوم او الموت على الناظر فلا ينافي الكلية التي ادعيناها في افادة النظر الصحيح كما نطق به واما اعتبار الدوام فبالنظر الى انه يراد العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه مناف للعلم وقيل قوله والكثر منزلة اي فيما هو اقل منه او بالنسبة الى البليد المتناهي كما اشار اليه في شرح المطالع **قوله** فعل افعاله فعلا آخر اراد بالفعل الاثر الحاصل من الفاعل واعم من ان يكون بواسطة او لا بالاثر التأثير فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة **قوله** نفس الايجاب او اعترض عليه بان هذا لا يفيد التعين لكونه عائدا الى التفسير الشرعي وسيشير اليه الشارح **قوله** ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اي انه لا يبقى واجبة بمعنى انه لا يكون مأمورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وذلك لان معنى ان المعارف لا تكليف انه لا يتحقق له الامر والايجاب لا ان معلومه يخرج عن كونه مأمورا به وعلى هذا يندفع ايضا ما يقال من انه لا ارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية كلها غير مقدورة لنا وعند حالة الا بالتذكر فاما فيه المعارف النظرية بالحصول من التذكر يمنع بطلان اللازم فتأمل **قوله** قياس مركب التقياس المركب قياس يستفتى القائس فيه عن اثبات حكم الاصل لموافقة الخصم له مع ان الخصم عنده مانع لثبوت الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما بمنع عليتها او بمنع وجودها فيه والاول مركب الاصل والثاني مركب الوصف والتفصيل مذكور في كتب الاصول **قوله**

ان اراد بالاختيار في الاختيار المطلق ليس في موصوفه شائبة وجوب عنه ولا عليه ابتداء او بالفعل [illegible] الاولى فرع عليه [illegible]

لا بأنه بقدرة العبد لا بأنه بقدرة الله تعالى فقط [illegible] بل اثر الفعل بقدرة الكاسب

وانه يجب منه ما يقال انه اريد ارتفاع التكليف مطلقا في جميع الاوقات فيمنع بطلان اللازم

موافقة الخصم على تقدير حكم الاصل معللا بعلة يرد بطلانها لا معللا بعلة اخرى [illegible] على تقدير كما يعلم من قول الشارح [illegible] ومنع وجود ذلك حكم [illegible] فتأمل

للا

لئلا يلزم تحصيل الحاصل قيل يرد انما نظر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم مطلق وقد صرح الشارح في الالهيات بان المراد بصورة الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا في الحواشي التكلم فيه ان كان معلوما شاهد النفس حصل كما النظر لا يفيد العلم به ولا تذكر للزوم تحصيل الحاصل ان كان معلوما غير مشاهد وهو بعيد تذكر وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به فتأمل **قوله** اذا اعتبرت ما خوذة مع ما يحتاج اليه اه فيه ايماء الى دفع الاعتراض على عكس يورث التعليل بانه يلزم من العلم العلم بشيء آخر لا عما الشكل الاول مما لا اشكال فيه **قوله** فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد هذا يدل على ان مراد الامام نفي التعليل من فعل العبد لا نفي التعليل عن النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافي تولده عن النظر الذي هو فعل الله تعالى عنه انه فلو قال الشارح في تحريره مذهب الامام بدل من فعل العبد وقال ههنا فيكون النظر كذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد لكان اظهر **قوله** اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه لما علمت انه تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه تعالى شيء والالزم المصادرة كما لا يخفى بل التعليل لان هذا المذهب لا يصح مع القول بانه تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه شيء والتوجيه فان فان هذا المذهب يشتمل على القول بالوجوب فتأمل فيما علمت **قوله** واني يصح ذا حذف قيد الابتداء انما اقتصر على صحة المذهب المذكور حذف قيد الابتداء بل حصر الصحة فيه ولم يذكر حذف احد القيدين الباقيين مع انه ذكر اولا انه لا يصح مع القول بالاختيار لا مع ما بان الله ثابت بناء على ان الحوادث مستندة بالجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا يستلزم بانه قادر مختار كما سيشير اليه الشارح في بحث السمع وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع على قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة تنقض العقل باستناد بعض الاشياء اليه تعالى بواسطة بعض كالتوليد بواسطة الطاعة فحذف كل من القيدين الاخيرين يستلزم حذف قيد الابتداء ومما ينبغي ان يعلم انه اراد ههنا بالاستناد ابتداء ما دل عليه سابق كلامه ان لا يكون لبعض الآثار مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا كما هو مذهب الشيخ ونحوه من اهل السنة لا ان يكون تعالى موجدا ابتداء اي من غير واسطة ايجاد شيء آخر بان يكون الله تعالى موجد الشيء وذلك الشيء موجد الآخر فيكون الله تعالى موجد الآخر لا آخر بتوسط الشيء الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا يندفع ايضا اعتراض بعض الافاضل بان ما ذكره من المذهب يصح وان لم يحذف قيد الابتداء بناء على ان ما في الاشياء

ان الحوادث مستندة ابتداء الى الله تعالى بل بعضها بقدرة العبد لا بأنه يثبت فعله بقدرة نفسه [illegible] رحمه الله

ابتداء بعد الفكر الاخير فلا ينافي القول بالتوليد قوله شرط النظر اما مطلقا فبعد الحيوة امران الاول شرط
النظر من حيث انه نظر لا من حيث انه حركة في الكيف فانه يحتاج من الحيثية الا قرة الى المتحرك وما فيه الحركة ونحو ذلك
ولذلك لم يتعرض للقدرة ولا العالم المحل قوله وهو العلم بالمط من حيث هو مط قبل جهله النظر فيه من حيث مطلب
مط معين فيمكن ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مطلوبا فانه لا امران المط لكونه حاصلا لا يحصل ثانيا
والجواب ان مطلوبا معينا اذا كان حاصلا لم يمكن النظر لتحصيله ولا التحصيل مطلق هو في ضمنه فان كلا منهما
تحصيل الحاصل بل مط آخر فالمطلوب من حيث هو مط غير معلوم وهو المط وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل
على حركتين ولا ينافي فيه ما ذكر قوله واما العلم به بوجه آخر فقيل بعد ان الغافل عن المط ربما تصرف في مقدمات حاصلة
عنده او ملقاة اليه بعد ترتيبها فادته الى المطلوب الحاصل خبر لا ينافي ان على ما هو من يوجب في الفعل الاختياري القصد
غايته فان النظر فعل اختياري فلا بد لفاعله من ان يقصد وصوله الى علم فقد تحقق علم المط بوجه وبالجملة الكلام
في النظر المتعارف قوله والجهل المركب فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الذي لم يعرف وجه دلالته جاز ان
يطلب الجاهل جهلا مركبا معرفة وجه دلالة مقدمات يعتقدها ويحققه فيحصل السعي في معنى اشتراط عدم الجهل
المركب قلت الجهل المركب انما يشترط عدمه في النظر بعد الجهل المتعلق بالمطلوب بهذا النظر بالذات واما جهل مركب فيما ذكر
بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور وقيل ويرد عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة
اليه وتنبها غافلا عن حقيقة جهله ما يؤدي اليه فادته الى اليقين فلا ما اعتقاده فيزول عنه جهله المركب
وقد يحقق انه منافيه بما سبق وعلينا ما قوله بل العلم بوجه دلالة الدليل ولا بد وانما السعي ليس في كل لان المط
لا يختص بجهوده بل اذا اشتمل على ما يمكن ان يكون نركوني ما نهاي بقاد تفادلوازمه وقد يقال الطلب على تقدير عدم
حصول المط بالاول بان يعرض شبهة فيه قوله فليس شرطا له هذا اذا كان المطلوب العلم واما اذا كان المط الظن فعلى
هو عليه فعدم الظن بما يعلمه شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط ان لا يكون ما في درجة
المط او اقوى منه حاصلا قوله لئلا ان يكون من النظر في الدليل قبل اشتراط هذا الامران بل يغني عن اشتراط الاول
لاستلزامه اياه وامره متين قوله واجب اجماعا منا ومن المعتزلة فان قلت الثمامية من المعتزلة قالوا بضرورية المعارف
كما نقلتم فكيف يتحقق الاجماع منهم في وجوب النظر لمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورية من الاضطرارية يعني ان المعارف

مقصود اه

لست

ليست فعلا اختياريا مباشرا للعبد ولهذا قالوا المعرفة متولدة من النظر كما سيجيء في خاتمة الكتاب قوله واما اصحابنا فلهم
مسلكان فان قلت لما سلف ان النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة كان التمسك بهذا الاجماع كافيا في اثبات
وجوبه بالشرع فلا حاجة الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات عليها كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل به ما اتفق
عليه معاصرو حكم بحر واجماعنا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه قلت تحقق الاجماع المذكور بعد ذلك الاصحابنا لكن
المفصل لا يجوز ان يتمسك لذلك التقدير بالاجماع والادلة قوله واما معرفة الله تعالى فواجبة اجماعا من الامة فيبحث
وهذا الحكم صحيح بان المعرفة ليست بواجبة لكونها غير مقدورة وانما الواجب هو وجوب النظر الذي هو سببها
فقد قرر مثله من الآمدي فهذا الكلام محل تأمل قوله لقوله تعالى قل انظروا الاية فان قلت المفهوم منه وجوب النظر
في مصنوعاته والتفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما ادعاه المدعي قلت المراد من الآية ايجاب التفكر في المصنوعات لتستدل
بها على معرفة صانعها كما صرح به قوله غير قطعي الدلالة لو ضم اليه قوله او المدلول لكان اظهر اذ كون الخبر الواحد
من قبيل غير قطعي الدلالة مطلقا اي يتم اذا كانت الظنية في الكل مستلزمة للظنية في نفس الدلالة وذلك غير ظ قوله
ولان العلم او الظن الحاصل بخبر الرسول لهم ظاهرا واعلم ان الظن ان جاز حصوله بالتقليد كما هو الظ
من انه فقد به وذلك غير بحصول اه ظ وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما يشعر به تقرير بحث وجعل تعريف العلم
بالثابت الذي لا يزول فوجه ذلك ان العقل حال التقليد على الضروري واما حال الظن على ما يقابل اليقين مطلقا
اي بمعنى مطلق قوله وليس ايجابها باعتبار كونها ضرورية الا كما صح قول من لا يتم الا بالنظر ولان الضرورية
يستلزم عدم المقدورية وغير المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة الله تعالى كلف
بها العباد واما ما ذكره الشارح من تحريره لان الانسان لو خلي اه فقد يعترض عليه بان الشرطية ليست بينة
ولا يبرهن عليها فيرد عليها المنع بانا وان لم نجد من انفسنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يتحقق في الا شخص بجوده فان
لو كان ضروريا لوجدنا قلت الضروري قد يتوقف على شيء لا يحصل للبعض وان جاز حصوله كيف
ولا شبهة ان الانسان اذا خلي ودواعي نفسه لا يجد من نفسه العلم بجميع الضروريات الغير المتناهية قوله وفيها
منع فيه تأمل لجواز المعرفة بافادة النظر الذي مع التعليم فتفرع امكانها على افادة النظر العلم في الالهيات بلا معلم
بلا معلم من جانب المدعي لان المعرفة بلا تعليم واجب في نظر الشارح فلا انتفاء سياق الكلام يأباه اما اولا فلانه

نازع شيخ المف بعد الاتفاق بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى

الامة

ادعى الاجماع على هذا الوجوب ومن اعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايمان التعليمية ليس
اي بالعدمية واما ثانيا فلان زعله في جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة النظر يدل على ان
المدعى وجوب المعرفة بالتعليم لا بدونه قوله وجواز كذبه جواز الكذب وكذا جواز الرجوع معتبر بالنسبة الى
الناقل اي معتبر شبهة عنده ثم جواز الرجوع مثلا غير الرجوع بالفعل فلا ينافي المفروض اعني ثبوت الاجماع
في نفسه كما ظن قوله منقوض بما على هذا اجاب بعض رجال الانكار ايضا ثم انه جاب بحصول الالزام فلا يرد ان
نقال الصورة النقض غير مسلمة عند المانع كما ظن قوله ولان انا انضمام الخطا اه اكثر النسخ بالواو في الفرق
بينه وبين التعليل الاول الغني عنه لجنسا ان الاول مبني على عدم اختلاف الكل المجموع وكل واحد
مطلقا والثاني على تقديره في هذه المادة المخصوصة وان وجد في كل ان نسخة بدونه الواو ونقل
نظهر وجه ضم السابع وايا احتمال انضمام الخطا الى فتامل قوله بعلمه من الادلة قال اول الشيخ
في انه منع للمقدمة القائلة ان معرفة الله تع واجبة اجماعا وعلى هذا يكون قول المعترض بل الاجماع
على خلافه سندا لهذا المنع فلا يدفع الجواب بانهم كانوا يعلمون من المحال لانه ادعاء بلا دليل وقول الشارح
لا يصلح دليلا على هذا كما لا يخفى فلو سلم فابطال السند الاخص لا يجدي نفعا في دفع المنع نعم لو كان قوله
بل الاجماع على خلافه او بطريق المعارضة لدليل تلك المقدمة اتجه هذا الجواب بحمله على منع دلالته ثم
الا استثناء من الدليل على عدم وجوب المعرفة ومنع تقريبه للعوام مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا
لكنه لا يلايم هذا المساق ولم يرد دليل على تحقق الاجماع على وجوب المعرفة حتى يعارض وبالجملة
فالمنع باق بحاله قوله والتوجه التام قيل كانه ضمن هذا الى الالهام ليكون لقدرة العبد مدخل في حصول
المعرفة اذ مجرد القيد لا يجب بشي مع عدم دخل القدرة العبد فيه وقع نفي المعرفة في الجواب
النافي للمقدمة ويبحث هذا الطريق بناء على انه اراد المقدورية التامة والمعرفة الاجمالية للادلة لا يوجد
النظر فيصح وجوب النظر قوله كما قال الاعرابي اي قول الاعرابي امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا اذ الدليل
يوجب الجزم به فمنع الحكم مدافع بعد فتح قوله في السؤال بل مع العلم لا يعلمونها قطعا في محل المنع ايضا
فتامل قوله او التصفية اي سياق كلامه يدل على ان المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها والنفح

يكون

يكون معلما فان بذل الاسلام بالمواظبة على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي ينتسب
الى الحكماء الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوضا ارباب التصفية الى قبابة ذي الجلال كما دل عليه تقرير
واعلم ان الصوفية يجوزون على ان التصفية لا يفيد الا بعد طمانينة النفس في الموقوف سواء حصلت من نظر او تقليد
وبهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول الا بعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية
للعوام الظاهر اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى اليقين لجواز التقليد عند البعض فتدبر قوله
الى معونة النظر فان القايل بالتعليم اه قد اشرنا في الاشكال الاول الى ما بين هذا الجواب وما ذكره هنا نكر من
التدافع قوله والالهام على تقدير ثبوته لا يامن صاحبه قيل عليه قد سبق ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبديهة
فلم لا يجوز ان يعرف المتوجه بالبداهة بعد رعاية شرايط كمال التوجه ان الحاصل علم فايض من الله تع لا
جهل وهذا الاعتراض يرد على قوله ايضا فلا بد من الاستعانة بالنظر او يجوز ان يعلم عقيبه الحاصل بالتصفية
المرعية بشرايط كمالها بداهة او وجدانا فليتامل قوله فان التعليم والالهام من فعل الغير فان قلت
طريق حكماء الهند التوجه التام المتقدم مع امور مقدورة كما سبق وطريق التعليم الطلب والجد الا ترى
ان من طلب وجد فبين الطريقين والالهام والتعليم تلازم عادي كما هو مذهب الشيخ في النظر
وبهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت اما التوجه التام المستتبع للالهام فان لم نقل انه الملحق بهذا الشيخ
والمطارات الكثيرة كما للتصفية فهو في حكم ما لا يكون مقدورا كما صرح به ولئن لم يلزم فحصول مرادهم
لما منة في نفوسهم لمخالفته لما صرح به بعضهم ولا قدرة عليها واما التعليم فانما يلزم به اعلاما كما هو
يدعون انحصاره في جماعة مخصوصة فامر خارج في غاية الاشكال قوله ولا وجوب الشك اتفاقا سيجي ان ابا
هاشم يقول بوجوب الشك وبلزومه فيما ذكر فكيف يدعي الاتفاق اللهم الا ان يقال بعد التسليم ان ليس المراد
انه في غير ابي هاشم اتفاقا قال اتفاقا بناء على انه نقض القاعدة على ما سيجي منا فالاتفاق الفقهي يحقق
قوله فلنا المعرفة غير مقدورة الخ قيل فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون في نفسه مقدورا بتغير المقدور
ما ذكره المصنف مقدمة لا يكون موقوفا على الى سبب لكن لم يكون له مقدمة لا يتم الا بها كشرط فلا يفيد
هذا الكلام كلية تلك المقدمة فلا يصح ان يقع كبرى في الاستدلال ويمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى

الكلية بان يكون حاصل الاستدلال هكذا النظر سبب لا يتم الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب المطلق
الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم ان تحقيق الشارح ههنا يدل على ان المراد الذي ذكره على جواب شايع
شبه السمنية ليس بمرضي عنده قوله قلت هذا بعينه جار فيما اذا اشرك بها مع كونها واجبة فيه بحث
لانا لا نقدمها اذا دخلت في الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايجابا لها ايضا كان معنى وجوبه وجوبه مع مقدماته
كوجوب الصلوة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته قولنا بوجوب تحصيله مع تحصيلها لما
اذا لم يجب المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والفرق دقيق يظهر بالامعان فليتامل
قوله ولكن يحمل عبارة الكتاب قد يقال لا حاجة الى تقرير الوجوب في تصحيح عبارة الكتاب لجعلها بان
يجعل مع عدم المقدمة ظرفا للنفي متعلقا بيجب فيكون المعنى اذ لو لم يجب الشيء ويجب عند عدم المقدمة كما في قولك
خرج زيد مع عمرو وانت خبير بان قوله لا مع عدم التكليف بها يدفع هذا التوجيه اذ المعنى حينئذ ليس المحال
ان يجب الشيء ويجب عدم التكليف بالمقدمة ولا تقريب له ههنا قوله ولو تقدم الاشكال الثاني اولا لانه نقض
تفصيلي كالسبعة الباقية وكان الانسب عدم الفصل بينها بالنقض الاجمالي او لان المناقشة على التنزل
والتسليم فمقتضاه ان يقال سلمنا ان المعرفة لا يتم الا بالنظر لكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
مطلقا ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية التي عليها مدار الاستدلال لانتقاضها بعدم المعرفة والشك قوله
ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا فان قلت النظر حركة نفسانية غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة
لنقل الصحابة رضي الله عنهم نقصا ثم الظاهر ايضا ان كلامهم في النظر غير حاجة الى بحث وتفتيش
عن الاخر حتى ينقل الينا قلت ليس مراد المعارض انتفاء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكر بل انتفاؤه
مع الخصوم الذين هم اكثر عددا من حصى البطحاء قوله لما ورد في الحديث ومعنى انه قال عليه السلام او فعل خبر
آحاد فلا يعارض ما ذكر من القطع قوله لزمه ان يسلم لزوم السببية لما ذكر انما يظهر اذا اعترف الخصم
بالحدوث الزماني قوله قلنا ذلك النهي لا يوجب بحث لان هذا الجواب يشعر بان نهي الرسول عليه السلام الصحابة عن
المكالمة في القدر لانها كانت نسيا وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون منهم من ينافق كابن ابي
ونظرائه والاظهر ان يقال نهيهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسئلة فلا يلزم التنزيغ

صح

جميع المواد قوله والنظر غير الجدل لا يخفى ان قانون التوجيه يقتضي تقديم هذا لانه منع الصغرى
وما تقدم منع الكبرى قوله ولا شك ان دينهم بطريق التقليد ممن ليس له الادلة لا بد لنفيه من
دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب ايجاد المعتقد لا طريقه فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر
والطريق الموصل للعامي هو التقليد فلا استدلال فيه قوله ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع ولو فرض
انه متواتر فهو دليل نقلي ظاهر الدلالة ودليل فلا يعارض القواطع العقلية قوله جاز ان يكون له صانع
قيل عليه يحتمل ان يعتقد لاول ما سمعه من النفي تقليدا او شبهة بان سمع الشبهة ايضا ولو سلم فيعتقد وجوده
ونظر واخطأ وجزم بالنفي لزم ان يسقط الواجب لاندفاع ضعفه قوله فلا نم انه يدفعه فيه بحث لانه جرح
فيما سبق بان النظر مستلزم لمعرفة الله تعالى فاني بالايجاب فاذا استلزم النظر الصحيح المقدور بالاتفاق يندفع
الخوف بالاتيان به والماتي لم يات به فقد اوقع نفسه فيه ولا كلام فيه فان قلت خوف الاحتمال ان ينجر المرجو
بالنظر لادائه الى الجهل المركب يوجب اجتناب النفس عن النظر فلا تنتقت اجيب عنه بانه مع انتقاض النظر الاداء الى الحق ففيه
بحث لكثرة الغواة قوله واعلم ان الشارح لو اعاد ضميره الى النظر لم يحتج الى التكلف وجه لكثرة وقوع
نسبته الى حصول بالنظر على تقدير كونه فطريا لكنه راعى المناسبة الظاهرة في قوله لا يتم الاستدلال لانها دافعة
للخوف قوله مطلقا دنيويا كان او اخرويا قد يمنع الاطلاق لجواز ان يكون المراد دفع ضرر الدنيا بقرينة
ما بعد الاية اعني واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا
قيل التعذيب قبل البعثة محال لان اول المرسلين آدم عليه السلام فلا فائدة في بعثه واجيب بان قبل آدم قوما كثيرين
الى ان ابن الجان وبان في صحة بعثه يكفي الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوم بينهم على ان من الجائز
ان يكون بعثه الرسول من جملة التنبيه على وجوب النظر والايقاظ عن رقدة الغفلة قطعا للاعذار وتكميلا للحجة
قوله وهو من لوازم الوجوب عندهم المقصود بالمناقشة ههنا هم المعتزلة والكلام معهم فيه عليهم والاشاعرة
نعم وان قالوا بالوجوب العقلي ايضا لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم اذ يفيد لزوم المنفي
قبل البعثة التعذيب لا الفعل بناء على تحقق العفو اما استحقاق التعذيب فثابت قوله ولا شبهة ان العقلاء
انه بهذه القضية مما لا بد منه ههنا لان التعذيب ليس من لوازم الوجوب بنفسه بل بشرط ترك الواجب فلا يلزم من نفي التعذيب

[illegible]

سلمنا لزم من الترك فلا يتم الدليل الا بضم هذه المقدمة ولذا قال الشارح ومقصوده اشارة الى ان ما ذكره المص
ليس بتام من غير ضمائه قوله حين يامره النبي عم بالنظر في معجزته قيل عليه العلم بصدق الشارع لا يتوقف
على النظر في المعجزة لكثير من الصحابة كانوا اذا راوا المعجزة امنوا بالله تع من غير تاخير الى نظر واجيب بان
استفادة صدق الشارع عن مشاهدة المعجزة مبني على ما ترتب عند المشاهدة من ان هذا الامر الخارق
للعادة المقرون بالتحدي امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خالق القوى والقدر والظاهر
من بعد عالم بحال العادة به تصديق لدعواه غايته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة المعجزة لسرعة
الترتيب هذه المقدمات لدى المشاهدة قوله اي من القضايا التي قياساتها معها بهذه القضايا تحتاج الى تصفية
الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة ليحصل قياساتها فقبل التصفية على ذلك الوجه قد يحتاج الى ضم
مقدمة يبينا قد بينا للمكلف التي والذا لم يكن الا بقضيع النبي عم فلا بد ان يجد الكلام بالمدعي يحصل قياسه
معه فان حاجته الى وضع المقدمة بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمة ان المقدمة التي قد تحتاج
الى التنبيه او نظرنا في ما عن الضروري ان كان معطوفا على ضروريا كما هو الظاهر يكون اشارة الى ان فطرة
القياس نظري عند العقل والى ان النظر الذي ذكره راجع الى ان يكون حقيقة او حكما وان كان معطوفا
على قوله فطرية القياس كما هو الاوجه فالامر اظهر ولا يأثم بتركه قد يمنع ذلك بان النظر في وجوب النظر
في المعجزة من الواجب العقلي ايضا لدفع الخوف فيه تامل الوجه الثاني الحل اه لو فرض ان يقول
المكلف في لا انظر ما لم اصدق بوجوب النظر علي ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما
هو بالنظر فيتوقف كل منهما على الاخر لم يتجه هذا الحل بل الحل في ان قوله لا انظر ما لم اصدق باطل
لكن لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به لانه ان لم يتوقف الوجوب على العلم به يلزم تكليف
الناس بما لا يعلمونه لانا نقول اللازم ملتزم فكم من واجب لا يعذر فيه الجهل وانما مدار الوجوب
الامكان الوثيب للعلم به وفي قال عدم التوقف مسلم لكن لا ينافي الزام النظر في لانه يقول في سلمت
ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب لكن الى لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان تارك الواجب بدون العلم
لا يوجب الاثم والعقاب لان الجهل ليس بعذر تامل ولكون الدار دار التكليف وتشيع احكام الشرع فيها

وبعد

ومعلوم بثبته قد اختلف في اول واجب على المكلف فالاكثر على انه معرفة الله تع والظاهر ان المراد
الاولية من حيث المقصود بالنسبة للمدعي قطعية هذه المسئلة والدليل اجمالي فيه حاصله ان المعرفة لما كانت
اصل العقائد الدينية ومبنى وجوب كل الواجبات الشرعية سمعا كان او عقليا او لا لكن هنا دعوى التخصيص
لتمكن تحققها لما جاء الاخر لان وجوب الكل يستلزم وجوب الجزء رد عليه بان هذا في الوجوب
العقلي مسلم والنافي الشرع الذي نحن بصدده فلا يجد ان يتعلق الخطاب الشرعي بالكل من حيث
كل لا بالجزء بخصوصه فان الامر بالصلوة مثلا خطاب واحد له تعلق واحد ومتعلق واحد
هو هذا المركب لا متعلقات متعددة وتارك جزئها انما يستحق العقاب بترك الكل لا بترك ذلك الجزء من حيث
هو تارك له باسرها من حيث جهة واحدة لا من جهات كثيرة انما يتم السبب المستلزم والقصد
لا يكون كذلك فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع ايضا ما قال ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل
البسيط بل من حيث هو شرط فينبغي ان يكون اول الواجبات على انه ليس بمقدور بل هو حاصل قبل
القدرة والارادة ولو سلم وجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب
المطلق وما سواه منه وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة الثاني حصول المعرفة لكنها ليست
بمقدمة فان قلت القصد جزء من السبب المستلزم او شرط له والتكليف مشروط والكل بدون
التكليف بالشرط والجزء في قلت لا يصح هذا التكليف بشروط او الكل يصح التكليف به بلا الجزء او
الشرط لا مع عدم التكليف بها لان التكليف بها تعلق خطاب الله تع ويجوز ان يتعلق بشيء لا
يتعلق بجزئه او شرطه وقد مر تحقيقه لشمول المذاهب الثلثة المعتبرة التي هي مذاهب العلماء المعتبرين
واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به اذ لا يخلو اما ان يكون تعلقه بالكل هو القصدي او
الاصلي او بالجزء ضمني وتبعي وان شئت ان تنبه على هذا المذهب ايضا فقل بعد قوله والا فان شرطها
كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا تاما واصليا قصديا فهو جزء النظر او شرط فهو النظر وان
امكن توجيه اشارة الى الضعف لان الاصل الاعتبار به اذا لم يكن مقصودا بالذات مثل القصد لا يحتاج
الى القصد اخر قال الامام الرازي المقصود هنا ابدا وكلام الامام اظهار المخالفة بينه وبين كلام المص على كلتا

النتيجة اذ كلام الامام صريح في ان الاتفاق في كون اول الواجبات المعرفة وان اريد به اول الواجبات المقصودة
اولا وبالذات فخلاف كلام المص والنظر عند من لا يجعله احد الواجبات المقصودة بالقصد الاول حاصل
بتوسله الى واجب آخر بالذات فلا يعد النظر منها مع كونه وسيلة الى المعرفة بل واجب المص فيه ان
وجوب تحصيل ما ينافي المقدور به ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان يريد بالواجب ما يتعلق به الوجوب بالذات
فهو المقصود بسياق كلامه بل يحتمل ان التقصيد مقدر وعلى هذا التقدير يصح وجه به ولا يلزم النسخ
كما ظن لما اشار اليه بقوله وان امكن توجيهه وقد حققناه وبه اندفع الاعتراض على قوله لكن يكون الواجب
غير مقدور باطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق ينافيه ما نقل عن الامام عقيبه فان جرت به كان حاصله
حل التعليق بغير المعرفة فلعل الجازم منتقد ويطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على الجزم فيما سبق وان جزم
بنقيضه كانت بيانا قبل عليه النظر الآخر للتنبيه على النقص به واقع كثير كما سبق فلعل الجاهل قصد التقليد
فنظر فيما هو الحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل المعرفة قلبنا حمل
وانت تعلم ان انتفاء الجزم اه قد يدفع بان المراد بالشك معنى التردد في النسبة اما على السوا او بدونه
المحقق او رجحان لاحد الطرفين ومعنى الظن والوهم قال البيضاوي في التفسير الشك قد يطلق على ما
العلم ولهذا اكد قوله تعالى لفي شك منه في قوله وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه بقوله ما لهم به من علم و
فالجواب ان تخصيص شرط النظر بالشك بان هاشم يدل على ان المراد به الشك المصطلح الخالي عن الجزم
شرط عند الكل فيكون المراد ههنا ايضا المصطلح فيكون الشك ايضا مقدورا قبل الشك من الكيفيات
النفسانية كالعلم لا من الافعال الاختيارية فلا يكون مقدورا البتة فكيف يقول ابو هاشم بها واجيب بان في وجوب مقدمة
المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة وملك النصاب الا ان يكون فعلا اختياريا والشك ليس بما لا يمكن
من تحصيله بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ويمكن ان يقال مرادهم بالشك من
المعاني التي يطلبها العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم وايضا انه وان كانت مقدمة فليس من الاسباب
ليكون من الجات النظر الى بالذي بعض تعلق [illegible] ان قلت مراد ابي هاشم من الوجوب العقلي كالنظر قلت
معنى الوجوب العقلي عنده ان يحكم العقل بان تركه سبب للعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع ام لا

على

على ما سنعلم وانت خبير اعتراض ان كان بعد الآمدي في الحق توجيها لنقل ابي هاشم وتحقيق
قوله اعتراضا على ابي هاشم وقد يقال يكون اول الشك مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لا بد في مدة بعد
اوله ينفع فيها طلب المبادي وترتيبها حتى يحصل تمام النظر معه بالشك قبل فيلزم ان لا يجب المعرفة
عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه اجيب بان مراده بالشك ما ينافي ولا ينافي
على ما اشار اليه والواضح الاخيرين بها النظر في الدليل ووجه دلالته لان النظر والمعرفة مع الجزم بأحد
الفرع
النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها على الغافل والجاهل مع ظهور بطلانه فانها فرض بالنظر قبل وجه
تخصيص الفرع بالنظر ما معه بين انما المقتضي في وجه تخصيص الفرع بكون النظر اول واجب لا ولا يتجه ان
الفرع لا ينافي وشبه لو قيل الواجب الاول القصد الى النظر تأتي فيه ايضا التفصيل لم يذكره كانه
قبل التفريع بما ذكره اعتراضا اذا فرض ان الواجب الاول على الاطلاق معنى المعرفة فليتأمل ظاهر
اعتقاده
البطلان ظاهر بطلانه لا يقتضي عدم كونه مختار الامام ولا يبقى على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد
اتخذ جماعة انكار البديهيات بأسرها مذهبا فان قلت اذا لم يعتقد ثماه فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد
حقية المقدمات عدم العلم بالمقدمات انفسها فقوله ولا نقصد نقف على ما لا يصح قلت عدم اللزوم مم فان الجازم
جازم بحقية الجملة وثانيها ان الفساد ان كان في المادة فغلط استلزامه الكل ان المراد به الاستلزام
الكلي وعليه مدار البحث وانت خبير بان فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم المناسبة على ما تقرر
في الميزان والفساد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم وسهو الظن ان اراد به فساد المادة بالقسم
الاول فغلط وفيه بحث لان قد لنا ان ندعي بسبب هذا البحث بان النتيجة من ان ربنا جسم حادث وهو كاذب
قطعا كذا في حاشية التجريد واعترض عليه بان ثبوت الجسم الحادث يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في
الجملة وليس بشيء فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالنظر الى تمام النتيجة
فالتخلف
فيندفع البحث تح وليس مقصود المجيب الا ذاك المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر لا
يخفى ان حق هذا المقصد ان يذكر قبله مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة بينه وبين تلك المباحث
بمباحث اخرى لا يخلو عن خفاء وجه وهي من قبيل التصور دون التصديق او رد عليه ان تصور النسبة

وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لابد فيه من الجزم بها والجزم حكم جبري نعم هذا الجزم حاصل من البنية
الجبلية للمقدمتين في غير صور من القياس ولا يلزم منه كون الجزم بها مقصودا آخر مغايرا للمقدمتين حتى يحتاج الى
ترتيب مخصوص مندرج لنمط آخر وذلك لان هذا المقصود انما هو بصحة ترتيب المقدمتين لا لاجل
ان هناك مقدمة اخرى وفيه نظر لان اختلاف اللوازم قبل مدافعة هذا الكلام لا يحتج به ذلك البعض غير
ظاهرة لان كلا من اللوازم المختلفة لزومه لملزومه … الامر كلزوم ما عداه لملزومه والتفاوت بينها
يكون بينة انما يكون بالنسبة الى العلم باللازم بعد العلم بالملزوم وما هذا التفاوت الا لان التفطن
لارتباط بعضها بملزومه واندراجه موضوعه في ملزومه بديهي دون بعض فاذا فرض الاتحاد
اكتفينا كل ا ب وكل ب ج نتيج من الاول كل ا ج واذا عكس الترتيب ينتج من الرابع بعض
ج ا ثم لا يخفى ان للترتيب دخلا في الاستلزام فاختلاف الملزوم لازم البتة والحق ان اراد فيما
عليه ان اراد بالمرتب عليها ما يتبع اعم من المرتب على هيئة الشكل الاول بحيث يتناول جميع الاشكال الاربعة
كما يدل عليه قول الشارح لانه لو كان حصول المطلوب بواسطة امر آخر … هذا الترتيب
… لا يحصل الانتاج ولا يظهر الارتباط للمقدمتين بالنتيجة بطريق اللزوم ما لم يستعمل لامر آخر
يظهر به الارتباط والاندراج كما في الاشكال الثلثة الاخيرة وان اراد المرتب على هيئة الشكل الاول كما يشعر
به قول الشارح اذ لا حاجة … انه لا حاجة مع هذا الترتيب الى امر آخر لكن لا يلزم مما ذكروه من شروط انتاج
الاشكال الثلثة حصول هذا الترتيب فلا ينتج ما لم يتفطن بوجه لزوم صحة هذا الترتيب لشرائطها وهو
امر آخر وراء ما ذكروه من شرائط انتاجها اجتماع المقدمتين في الذهن نوقش فيه بعد تسليم
امكان اجتماع المقدمتين معا في الذهن كما قال … بان النظر كما اقتصروه هو حركة الذهن
حركة في الكيف … لا يتصور اجتماع المقدمتين المنظور فيهما معا في الذهن وكانه اراد بالاجتماع
تعاقبهما وتعاقبهما لا تعاقبهما … لكن الاول … انه كيف … اذ لا حاجة الخ فان قلت
… البلادة ربما يرتب المقدمتين على هيئة الشكل الاول ومع ذلك … النتيجة ويغفل عن …
بسبب غفلته … قلت … الغفلة بسبب عدم قدرته على …

المقدمتين

المقدمتين نعم اذا الوسط الكبرى دليل الصغرى دل سياق كلامه ان هذا المقام دليل على ان ترتيب الشكل الاول د
الاول ومثله منقود وان في هذه الصورة فلا يكون من الشكل وقولهم على الاطلاق ان انتاج الشكل الاول
بديهي … بذلك والاشكال انما هي مستلزمة … تبين … من اقسام الحجة فما ان يجعل
من القياس والاشبه ان انتاج اقتراني وليست من الاشكال الثلثة الاخيرة فيزيد عدد الاشكال على الاربع
واما ان يقال هي ليست من القياس لان القياس ما يكون … دفاع الاستلزام … بزيد عدد انواع
الحجة على ثلثة فلهو … من قبيل الاستقراء والتمثيل وكلا الامرين خلاف الاجماع لا يقال هي الشكل
الرابع لانا نقول … الاشكال … انما هو … المطالب فاذا كان المطلوب مثلا كل كاتب حيوان
وقلنا كل انسان حيوان وكل كاتب انسان فما وقع فيه الحكم … اعني كل انسان حيوان ليس
… لانه لم يذكر … المطلوب لاما وقع فيه محمولا اعني كل كاتب انسان … لم يذكر محمول
المطلوب وانما يكون شكلا رابعا لو كان المراد منه بعض الحيوان كاتب وقال آخرون لا يجب
ذلك بل قد يبدل … فان قلت … هذين الكلامين يدل على جواز المغايرة في بعض الصور وآخر الكلام من
كونه مبنيا على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز قلت … ادعاء البناء … دلالته على عدم
جواز المغايرة اصلا اذ المشايخ رحمهم الله لا يجوزون في كل صفة للشيء انها لا هو ولا غيره بل الصفة …
… الموصوف اذا كانت منفكة عن موصوفها … ولا ينفك عنه كما يستند
ان رجعنا الى ما … في المقصد السادس من المرصد الرابع في الوحدة والكثرة والاضافة في … صفة
الشيء لا هو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة … البناء على ما ذكره المشايخ والقول بان وجه
ش الدلالة صفة للدليل لا يلزم عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث
بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير … فانه صفة منفكة عن الحادث كما ستقف عليه في المقصد
الثاني من المرصد الرابع في الصفات الوجودية وقد لا يكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة …
… ان وجه الدلالة هو الحدوث مثلا غير الدليل وهو العالم … الفرقة الثانية التي تلي
… الوجوب بل قد … الى الاستدلال تسليم … الوجوب … وسلم ان الحدوث غير العالم

فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث فلا مغايرة بين وجه الدلالة والدليل فلا وجه لقوله الحدوث
ليس غير العالم الى الاستدلال بمعنى جزء منه نعم لو قدم فيها لكان انسب فعلى هذا التوجيه ينبسط سوق
الكلام والواقعة ليس غير العالم مبني على ما اشعر به كلام البعض الاول الغايات انه يغاير الحدوث
للعالم وقد يجاب عن البعض بان وجه الحدوث وان كان جزئيا فلا لا يكون زائدا فلا يغاير العالم الذي
هو ما سوى الله تعالى اذ العالم هو جملة الموجودات اما الحدوث فلانه صفة تغايره اصطلاحا ولا فيه
في العالم قطعا وهذا قريب مما قال بعضنا تحقيقا وجه النظر اتفاق القدماء على ان الحدوث ليس غير العالم
مع اختلافهم في المعنى بل الشبه ان يكون فرعا انما قال الشبه لانه لما ترك فرعا لم يجعل الحدوث من جملة العالم
لا ينافيه ومنهم ان لم يكن حمله على اذ الاستدلال الذي لم يكن قوله بالتنبيه في بعض المواضع لا ينافيه
ايضا ولعل اتيانه بالعبارة سلب الغيرية فقط لم يتجه في الاستدلال بنفس الحدوث مثلا ولهذا المقام حكم
بالشبه ولم يقطع بالفرعية لكن كونه ما ذكره مفرعا على ما قاله انسب بالجمع مع تقرير الحكم بالنسبة الى نسخ
آخر يبعد كل البعد الا ان يراد انه صالح لان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل
اي فيما يتوجه فيه المغايرة كالاستدلال بالعالم على الصانع فلا يرد ان هذا ينافي ما صرح
به ذلك القائل من ان الدليل قد يدل على الشيء نظرا الى ذاته والاستلزام الذي [illegible] داخل في وجوه
اضافة الوجه فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافته سابقا ولاحقا والا فالاولى
على تقدير وجوه داخل لان وجوه ما سوى الله تعالى بل في تشكل سوى الله تعالى عز وجل واجاب
بان وجه الدلالة اعترض عليه بان المتبادر عند المتكلمين مما اشبه انه المعهود انه الى [illegible]
فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس خارجا كما زعمناه لسبقه بيانه هو اولى
والاستلزام الذي لا شك فيه حيث فيكون قبل المعنى للمطلوب عنه بانه امر اعتباري المرشد السابق
الطريق الذي يقع فيه النظر فيه ثم اقتضى هذا المرشد عن مباحث النظر وجعلها مع ان الطبع
يقتضي تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر فيها فهو كالبحث عن المادة بالنسبة الى الكيفية
في مباحث النظر واجيب بانه من تتمة النظر ما في الطريق الموصل فيه يتوقف على تقدم الطريق الموصل

على مقدم النظر ولذا اخرجها عنه وقع وجه الترتيب المذكور ان المعتبر بحث التصور وبهذا مما يمكن
التوصل اليه قلنا من شيء من الاشياء الا وتحقيق هذا التعريف عليه فذكر القيود فيه ليتم الاعتبار
الذي به تمتاز الشيء الطريق عن غيره لا الاحتراز عن ذات الشيء لان الفاسد لا يستلزم المطلوب يرد
على ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جسم وقد مر بانه التقضي فلا يعقل
وجه يلزم تناوله لما هو هذا الراد بالنظر ما ذكره قبل هذا السوال اعتراض بل يحقق بالمرام وتوضيح
للتمام والحق ان تغير الاسلوب حيث لم يقل وتبينا ولا النظر المقدمة اه كما قال ذهننا الى التصورات
اي الى البعد فكل التناول ذي السنة ذلك ان تكون المقدمات التي بترتيبه طرفا خلافا للتعارف بخلاف
التصورات المتعددة غيرها فيوجد مع ترتيب فان الترتيب فيها ليس جزء حدها بخلاف المقدمات
ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره فان قلت وجعله التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز
المرسوم عن جميع ما يغايره لا عن البعض فقط كما ان المراد بتعريفه المقابلة بلغة الكلام للمتقدمين
وهم يجوزون التعريف بالاخص ولا ذكر في غاية ما لنم ان قوله يميزه عن بعض ما يغايره مع
كونه موقع التعريف الناقص اخص منه وهذا اللازم ملزوم عنده مع ما قاله انه دقيق على قوله
يميزه اه صفة الناقص وقوله منه وصفه بدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير وجوه ناقص يميزه عن كل
ما يغاير الرسم غاية ما في الباب انه لم يصرح به ههنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص لم غير جيد عندهم
المحدودة الاثبات التام بمعنى المراد ههنا التمييز عن كل المغايرات لكن قوله بعد هذا كما مر اه شرط المعرف
التام بابه وقد يقال يحتمل على تعيان بان يكون المغاير بين الافراد دون الاخص مغاير الاعم الافراد لان افراد الاعم
كل الافراد والاخص بعض والبعض غير الكل فالمميز الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك
البعض يغاير الاخص الاعم مثلا الاعم بعض آخر وهو الاخص نفسه وفيه تنظر اذ لا يستقيم المقابلة فان الرسم
التام انما يميز عن بعض المغاير بهذا المعنى فتامل وانيد ذلك او اشارة الى ان التعريف لا يعم الشيء عند تعقله
بوجه ما قال الاول في حواشي المطالع ناقلا الاتيان ان المعرف اذا اشتبه بالدائرة مثلا واريد تمييزه عنها
قيل انه شكل مضلع اي ذو اربعة تمييزه بوجه يتمايز به عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر ان الطلب

فعل اختياري لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المط وهذه الارادة موقوفة على تصوره بوجه يمتاز عن جميع ما عداه
والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبل المطلب ما يستلزم ان يمتاز المط المقصود من قبل التعريف عن جميع
ما عداه والتوفيق بين كلاميه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال المختلفة كيف يتاتى له ان يقصد المثلث
بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ولا شك ان التعريف على الوجه الذي حققه انما يتاتى بالنسبة الى من علم ان
الدائرة ليست بمثلث وعلم ان شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة او عينها او علم
اجمالا انه غيرها وطلب ان يتصوره بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك انه في هذه الحالة لم يتصوره بوجه يمتاز
عن جميع ما عداه فليتامل ولا بد فيه من مميز العبارة يشعر بلزوم جزئية المميز مع جواز التعريف بالمفرد وعلى
تقدير وجوب كونه مركبا لا يلزم ان يكون المميز المساوي جزءا له بل معناه انه يحصل التمييز التام مع المجموع كما في
تعريف الخفاش بالطائر الولود وفصلنا بناء على الاعم الاغلب وقيل المراد في شان المعرف فاذا كان ذاتيا
يسمى حدا ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات او عرضيا مندرجا في قوله والا يسمى رسما على ما صرحوا
به في انه رسم تام لكنه اكمل من الحد التام والعرض العام معتد من بحدنا فيه في الحد المركب من الفصل القريب والعرض
العام رسما فتعين على ما سنشاء من كلام المطالع وهذا نص على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به
الرازي في شرح المطالع حيث ابطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التمييز الحد فضم شيء اخر اليه
بذلك نعم في كلامه بحث ظ وهو انه لو صح ما ذكره لوجب ان يكون المركب من جميع الذاتيات والعرضيات حدا وليس
كذلك بل اطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم تام اذ لم يبق جزءا
لشيء فيما فيه لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه انه مركب لم يقع جزء الشيء حتى انه يحد به الانسان
الا ان يقال التركيب من المركب يعم التركيب من اجزاء الاسم كذا يدل المشبه ... الكلمة للاسم والمشبه
هو زيد ووجه الشبه بين معاني المعتبرة في الماهية من الاستقلال او عدم الاقتران بالزمان كان ذلك
له اسما والطالب الشارحة للاسم كما صرح به وفي الشارح ايضا في حواشي المطالع ان الفصل ... ان
مطلب ما الشارحة للاسم مقدم بطريق الوجوب على مطلب هل البسيطة الطالبة للوجود كما نص في حواشي
المطالع وغيره محل بحث فقد يعرف انه المطلوب الشارحة للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح في تلك

نحب

الحواشي

مطلب

الى شيء ايضا والشك ان المراد بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة في ان التصديق لا يتوقف عليه ما وقيل المراد
ما الشارحة اعم من معناه الاصطلاحي لا يتم ايضا اذ لا شك ان المط بما الشارحة نوع مخصوص لمفهوم
الاسم ويجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما ولو قيل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص يسال
عن وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصوره بوجه مخصوص وكان خرط القتاد ودونه القتاد شجر له شوك
صعب والخرط سوق اليد من اعلاه الى اسفله لينتزع به شوكه وقولهم خرط القتاد دونه مثل للامر الشاق
ومعنى دونه ان هذا الخرط اقل منه في المشقة او انه قبله وهو محفوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط
وكذا يتجه على الحد النقض والمعارضة اي ما يشبههما باعتبار الدعاوى الضمنية والا فلا اصطلاح
انما يجاب بعد اقامة الدليل على المط فان منع الحد التام الى ان منع حديته بطل حده اذ لا يكون لشيء
واحد حدان وان لم يسلمها لم يبطل حده بحث وصدقا لمفهوم الثاني اذ لا تعاند بين نفس مفهومي الحدين
المذكورين انما التعاند بين حديتهما ايجوز ان يكون صدق احدهما بطريق الحدية وصدق الاخر صدقا
عرضيا اذ ليس للحد التام جزء خارج اه قال الاستاذ المحقق في شرح المطالع اختلف اهل الحق في
ان الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام ام لا فالبعض على انه جزء حتى لو قدم الفصل على الجنس لكان حدا
ناقصا وقال الشريف هذا ليس بشيء والحق انه لا جزء له غير الجنس والفصل لكنه لا يتم الا بعبقه للذاتين
اجتماعهما وما يكون شرطا بها الذاتي الاجتماع لكنه لازم خارجي وهذا الكلام في غاية البعد فلا شبهة
في ان جميع اجزاء الشيء نفسه ولا يعقل انفكاك الشيء عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل
لزم ان يتحقق الحد على كل وجه يتحققان ويكون ماهية معلومة بالكنه والا لتخلف الشيء عن نفسه اللازم انتهى
كلامه ويحترز عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ذكر الشارح في شرح
المختصر ان هذه الثلثة مرتبة في الرداءة فان الالفاظ المشتركة اردى من الغريبة اذ لا يفهم من الالفاظ
الغريبة شيء فيحتاج الى تفسير فيطول المسافة وايضا الغرابة تختلف بحسب قوم قوم والالفاظ المشتركة بلا
قرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والا
المجازية اردى من المشتركة اذ المجاز بلا قرينة صارفة عن الحقيقة ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود

بل ينبادر الذهن الى غير المقصود ويتبع الجهل وذكر في حواشي المطالع ان الالفاظ المشتركة اردى من المجازية
والمجازية اردى من الغريبة الوحشية وبين كلاميه في الفظاهرة لا يقال عند عدم صرف القرينة عن
الحقيقة فالمجاز اردى من المشترك كما ذكره في حواشي شرح المختصر وعند العرف وعدم تعين المراد فالمشترك
اردى منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود المقصود بخلاف المجاز لانه خوانه ثنا ذهبه فلعل كلامه في
حواشي المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كتابيه لا انا نقول لا يظهر وجه كون المجاز اردى من الغريبة
الوحشية اذ الظاهر ان المراد بها سوى المجاز بالتي حكم اولا بكون المشترك اردى منها فتامل لا انك اذا
قلت هو ابن قضايا ان قلت فلم لم يكتف بقوله مؤلف من قضايا قلت لان القول جنس قريب للقياس
دون المؤلف وقد يقال ان فيه تنبيها على كونه بعضا من قضايا انما حصل من الجمع بينها كما اذا بين اللزوم
بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه
ارتفاع الجوهر فانه يلزم منه جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كلما يوجب
ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر ولا يفيد الا الظن كما يقال كل حيوان او طنيه بهذه الكلية
قبل العلم بالتخلف في صورة معينة واما بعد العلم فيحمله الا ان يستثنى تلك الصورة فقبل ان يكون
في قطعية وورد باحتمال التخلف في صورة غير ما ايضا الا ان يتحقق استقرار غير هذه المعينة باسرها
وان لم يفعلا تحت ثالث هي بحث اما او لا فلان قوله ان لم يفعلا تحت ثالث لا يفيد حكم احدهما الى الآخر
فبعكس النقيض الى قولنا كلما تعدى حكم احدهما الى الآخر دخلا تحت ثالث وكان خرجتين اضافيين ولاشك
ان العدد من ثالث كلي استدلال فيكون كل استدلال بجزئي على جزئي وقد قال المحصلون الصغرى هكذا الاستدلال
بكل على جزئي واما ثانيا فلانه لا يخرج انهما ان لم يفعلا تحت ثالث لا يكون بينهما تعدد اصلا لا يحمل ان يتبع
احدهما تحت الآخر كما في كل قياس منطقي ويمكن ان يجاب عن الاول بان انه ذاهب الى ثالث لا يستلزم
الا بكون شاهد منهما اعم من الآخر فهو لا يتحقق الا الاستدلال من الجزئي على الجزئي فيلزم المحذور والجواز في الذي
الجزئيين الاضافيين وفي لو نهما عموما وخصوصا وعن الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل احدهما تحت
ولذا الغرض ثابته قسم تحت الثلثة وبهذا التوجه يخرج جواب آخر عن الاعتراض الاول فتامل قال المقصود انا

اسا

انتهى اه وبهذا التوجيه يخرج الجواب ايضا عما يقال انك اذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب
يكون استدلالا بالجزئي الاضافي على الكلي مع انه قياس واعترض عليه بان المحقق المذكور يقول
الى ان يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي لان الاستدلال انما هو باحوال الجزئيات بحيث يحكم على كل
على كل واحد من جزئيات العدد والجواب ان في قولنا كل عدد فهو زوج او فرد باعتبارين احدهما اعتبار
مفهوم العدد ونظرا الى ذاته ووجوده في ضمن جميع افراده وثانيهما اعتبار افراده فالاول هو الملحوظ
في الاستقراء لا الاعتبار الثاني حاصل قبل والثاني في القياس لان المقصود الاصلي مقدمات
مع الشيء والكليه واما باستلزام الذي لا اشتمال معه قبل ما نقرر من المحقق من ان الاشتمال
عائد في الحقيقة الى الاقتران بطريقه المخصوص المذكور في موضعه وان الاقتراني بجميع اقسامه عائد
الى الشكل الاول والى الفرس الاول منه تحقق الاشتمال المذكور فيه وانت خبير بان ذلك الاشتمال انما
يظهر بعد العدد ولما قبله فلا اما الى الاستلزام او الاشتمال فتامل فالاول كالمركب من المتصلتين نحو
كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهد فكلما كان اب فهد والثاني كالمركب من المنفصلة الكلية نحو
كلما اما ب او ج وكلما ب د وكل ج د فكلما د وانما امر بالتامل ليلا يتوهم ان المقصود من قوله اما
الى الاستلزام او الاشتمال منع الجمع فان المقصود منه منع الخلو لا الانفصال اذ ذكر نوع ملاحظة يدخل
على الناظرين وسد التمرة لافادته اليقين او وقد يقال انه وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل
يرجعان اليه مطلقا اما ما يفيد اليقين منهما فراجع الى القياس القطعي واما ما يفيد الظن فراجع الى
القياس الظني فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه في كلامه اشتراط كلية كبرى الشكل
وايجاب صغراه بحثا اما في الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن بناء على انه اذا استقرئ
اكثر افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد يلحق بالاعم الاغلب يحصل الظن بان كل فرد كذلك
فعلى هذا اذا ثبت الاصغر للاوسط وثبت الاكبر لاكثر الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد
بالاعم الاغلب اللهم الا ان يشترط الكلية لافادته اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما في الثاني فلانهم صرحوا
بان الموجبة السالبة المحمول تصلح صغرى للشكل الاول وسالبة تستلزم فينبغي ان يصلح لذلك غاية

ما في الشفا أن ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب وذلك لا ينتقض ان يسلب صلاحية الكبروية للشكل الاول حتى السالبة
الابد ان ظهور الانتاج في باقي الاشكال باحدى الطرق الثلثة كيف كانت مقدماتها ولا يصلح سلب صلاحية
الصغروية او الكبروية من المقدمات التي لو ابصلاحها لها وقد يقال الايجاب الذي يشترط في صغرى الشكل الاول
اعم من ان يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة او المعدولة او السالبة المحمول او حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة
موجبة سالبة المحمول فان جميعها ينتج بشرط ان يوافق موضوع الكبرى كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما هو
ليس ب ا فانه يوافق كل ج هو ليس ب والصغرى في حكمه لان السالبة والسالبة المحمول متساويان باعتبار صدقهما عند
انتفاء الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الآخر وهذا فيه نظر من وجوه لا ارى الاحوال ثم رجع الاحول
وبنى رجوعه على ما بنى واجاب المحشي مبناه في فصول البدايع فمن اراد التفصيل فليطلبه   واما
الضابط فيما ينتج السلب فان قلت لم لم يتعرض المحشي للضروب المنتجة للسلب قلت لان اقرب الاشكال
الى الطبع هو الشكل الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثاني ولهذا ذكر ضروبها بتمامها وابعدها فيه
الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما الشكل الثالث فلما كان اقرب اليه بالنسبة الى الرابع وابعد بالنسبة
الى الثاني تعرض لاشرف ضروبه وهو المنتج للايجاب ولم يتعرض لاخرتها   اي لزوم بين شيئين انما فسر
الملازمة باللزوم يستتبع عدله من غير عكس لو اثبت الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا التفسير
ليس تحت اللغة اذ قد يجئ المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر   ومن مناظرتيان ضعيفان لا يذهب
عليك ان هذين الطريقين لا يخرجان عن آخر من الطرق لان الطريق الاول قياس من الشكل الاول والطريق الثاني
قياس من الثاني لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص هذه المادة مخصوصة اعتبرا زعما عدا
عدد الطرق حاضرتين   غير معلوم الثبوت بالضرورة اي بالقطع واليقين وليس المراد بالضرورة المقابلة
للنظر والا لوجب ان يفتقر اليه او بالنظر واتها انظر بالي الضروريين لا يحيج العقل بحصوله بداهة الا يتلك
ملاذ منها كما لا يحتاج الى جميع اذ ما لا يخفى العموم الوجداني مع مزيد هونه فان قلت يجب ان يكون المقصود الى بين
النفي والاثبات وبين الغشا منها فلا قلت يخرج من البحث لان الكلام في نقل الوجود بالاستقراء بما فيه التتبع
وعدم العبارات   انتفت الضرورية اذ كل ضروري يصدق على خلافه انه لا دليل على ثبوته كنه فيه كما

[illegible]

ودليل

فانتفت

دليل لم يكن الطرق الذي فرضناه ضروريا ضروريا فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري
الضروريات باسرها فان قلت المزعوم ما ذكره اولا انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت باحد
طريقين ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل ووجه ان يقال خلاف كل ضروري مما يعلم انتفاء دليل
ثبوته على احد الوجهين حتى يصح ان يقال بعد من قبيل ما لا دليل على ثبوته بالمنع المتنازع فيه فيجوز ثبوته
فيجوز نقيضه من الضروري قلت خلاف كل ضروري ولو كان لا يتاتى فيه نقل ادلة المثبت وبيان ضعفها
لعدم مثبت خلاف الضروري في الاكثر لكن يتاتى فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلا الضروري في مثال
الجبال ان انتفاء ما يحضرنا وخلافه وجودها ووجه الادلة رؤيتها مع سلامة الآلات وحصول الشرائط المعتبرة
وخلوها بيننا وبين ما ورائها فان قلت انتفاء الضروريات باسرها انما يلزم اذا لزم ان كل ما لا دليل عليه يجب
اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء اقدامه كما لا دليل عليه يجب انتفاؤه باحد الوجهين احدهما ان كل ما لا دليل
عليه يجوز اثباته والثاني ان بعضها انتفاؤه وبعضها يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم ذلك المحذور قلت انتفاء
دليل الثبوت اذا لم يكن مثبت الوجوب النفي يلزم جواز الاثبات في الكل اذ الكلام فيما لا دليل على النفي الا عدم
دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه لوجوب النفي في البعض فتامل   ينبغي ان يعلم ان ما نقلناه من كلام المحشي
هذا المقام من تقريب الجواب ولان الاثبات انما لا دليل عليه فرضناه بالوجدان   والا لزم على العموم او
فان قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لا اطلاع على هذا انما يمكن الاستدلال
بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل   فان اعتقاد الجاهل بانتفاء العدم الدليل
عنده لا كان فيه بحث لانه علم ما ذكرت في صدر هذا الطريق انه لا بد فيه من ملاحظة ادلة الثبوت باحد
طريقين ثم نفيها كما قررناه آنفا ولا يكفي عدم الشعور بالدلائل بالمرة ففي هذه الصورة اعني فيما علم العالم دليلا
على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء جهلا وانما يتحقق اذا لاحظ دليل
العالم المثبت وابطله في نفس الامر وهذا الابطال لا يتاتى في نفس الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجاب بانه كلام على السند
لان قوله والا لزم فالسند المنع وكان يعتقد تعليم العالم الثبوت اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد
قد يكون ناشيا عن دليل ضعيف كما دلت ادلة الحق الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم

بجر

المراد

[illegible]

بمعنى الاعتقاد المطابق كان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيمنع الدليل ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد العالم جهلا من كون اعتقاده الى آخر الكلام محل منع اذ لا احتمال لعلية الاعتقادين المذكورين بمعنى مطابقتهما للواقع فلابد وان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور متمسكا بكون كل منهما مستندا الى العلم بالدليل مطلقا وهو خلاف يلزم نفي العصانية وحدثه الى غير ذلك في بيان المراد فيلزم منه المحذور الواقع لا الالتزام ثم انه لا لازم له في التحقيق وان كان جهلية احد الاعتقادين لا على التعيين بناء على ان المستدل المذكور لا ينكر عليه الحاصل بحيث العلم بالدليل بل يقول بانتفيه الطريق الموصل اليه لكن يمكن في طريق المناظرة الزام جهلية كل منهما بخصوصه وفي نهاية العقول فان قلت عبارة المتن مخالفة لان محل ما يفهم من عبارة نهاية العقول ان يرجع ضمير انه الى الدليل فلم يرجع الى العلم بالدليل قلت لان الكلام ههنا في رد الشق الثاني من شقي الترديد والملائم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس الدليل كما لا يخفى لا يتوقف على هذه المقدمة والا كان نظريا فيه بحث لجواز ان يكون النوع بطريق يكون في النظريات التي يكون الدليل عليه ما يجي فيلزم من عدم دليل الطرفين على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتى ثبت المحذور وذلك لان الكلام ههنا ان يتحقق دليل ثبوته ام لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل احد الطرفين اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان انتفاء دليل الثبوت دليل العدم على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم قوله اثباتهما انتفاء هما وهو ممنوع فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ههنا عدم دليل النفي حتى يلزم اثباتهما لانتفائهما تحقق لان الانتفاع ما سامي اذ هو موره في موضعه كيف لو سلم عدمه لم يصح قوله وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير ويمكن ان يقال ليس المراد ان غير المتناهي مما لا دليل على نفيه حتى يرد ما ذكر بل انما لا دليل على نفيه من الممكنات غير متناه فيجب يلزم ثبوت ما لا نهاية له من الممتنع واما ثانيا فلان الفرق باستلزام الثاني ثم لعل الصمد لا يفيد لانه مشترك كما ان لا اله الا الله نفي العالم الدال عليه قوله في الكل ما لم يثبت قوله ولا يثبت بل الدليل القاطع عليه هذا لغيرها فنحن نقول نفينا من جريان الشبهة فيه لظهوره اذ العدم اصل قوله والثاني قياس الغائب على الشاهد فيه كما ذكر من ان يدل غاية ما انه السنوي عن موضعه ولم يتعرض ما ان السعي بالمحل العالم للمتكلم لكن قد ذكر فيها وهذا ضعيفا ودناتي مثل ما هو الاقيسة ايضا فان القياس لم يركب منه مادة دمية

ظنية

ظنية لا اثبات الامور العقلية القطعية ضعيفة وكثيرا ما يستعمل الناس فيها فحسن ان يذكر هذا ايضا والعكس هذا العكس عكس الطرد فان عكس الاولى سلب الطرد وعكس الكلي اي بالكلي والعكس وعكسه يسلب ويعني ان يحمل على عكسه بحسب منا هم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسان فعكس الطرد فيما نحن فيه منا هم العرف معناه كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم المشترك عدم الحكم كما في الشرح تم تفسير باللازم وليس شيء من هذين الامرين علة لدائرة لان العلة في اصطلاحهم ما يثبت الحكم وقد يقال المقصود بالعلة ههنا ما يستلزم الحكم المقصود بالاثبات ففي صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا والدوران فلا الزام ويجي الاشارة الى هذا المعنى قلت فلكل الاستدلال بالدوران وحده قيل عليه يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية يعتبر في الدوران مع انهم عرفوا بانه ترتيب الشيء على ماله صلوح العلية واجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي يجعل الطرد بمعناه فان الطرد عندهم وجود الحكم عند وجود الوصف وقد رد عليه كلام الشارح في تفسير الدوران وقد يقال لا شك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال في الخصوصية فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال الا بالدوران وحده فتامل فانه كثيرا ما قيل لا تقريب لهذا الكلام في هذا المقام اصلا لان المستدل المعتبر العكس المسمى بالتنقيح عند اهل السنة هو العلية العادية لا العلية بمعنى التاثير الحقيقي الذي لا محقق له بين الممكنات عندهم وكيف يتوهم اثبات هذه العلية بالدوران وليس المؤثر الحقيقي في شيء من الاشياء الا الله سبحانه وتعالى بواسطة ارادته تعالى ولا يمكن وجود شيء مع ارادته تعالى الا بعد العلم بانه لا مؤثر الا هو فلو علم كونه تعالى مؤثرا في شيء بالدوران لزم الدور نعم انهم يسمونها اصطلاحا ببعض تلك العلل مؤثرة ولكن لا يدعون به التاثير الحقيقي كما لا يخفى على المتتبع كلماتهم قوله وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيه بحث لانه ان المبني على هذه المقدمة جزء اخر للدليل وسيكون بيانه ان العلم بغير المبدأ لا يستلزم العلم بالواجب فلا يكون علة له واما الجزء الذي ذكره الشارح وهو ان العلم بالمبدأ وحده يقتضي العلم بالواجب فيكون علة له فلا يبتني على هذه المقدمة فان الذي يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كل ما يقتضي العلم به العلم بشيء آخر فهو علة لذلك الآخر لا ان كل علة لشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء ويمكن ان يجاب بان وحده في قوله العلم بالمبدأ وحده

بتفضي العلم بالداير حال من ضمير تقتضي الانتفا اذا كان مختصا بالمدار يلزم ان لا يعلم الداير عند عدم العلم
المدار وهذا القول يتضمن كلا جزئي الدعوى المركب بقيده تفريع قوله فيكون علة عليه بمجرد ما ذكره مع انه
كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور فتامل   الرابع المعارض اه فيه الخلط
مهنا لكون المعارض نوعا وهذا الوجه لا يدل عليه كما لا يخفى ويمكن التفصي بالتكلف فليتامل   وثانيها
فقال سر الشرح اسره ادا انظر ما غفوره   والعاكون بتلك الوجوه اه انما اراد ما في فصوص المقال
نفي جميع ما اراد مصطلح شتى الشيء مكلف لا سبق كما يشعر به لفظ مثلا في عبارته فيعينا كثير الاشتباه
مما يتبعين بمصطلح عليها الاعداد الى كمصطلح معارضة المبتلي الى ز للعلية تحقيقه مثلا   فتارة يكون على
صورة قياس الطرد او قياس الطرد ما ثبت به مثل حكم الاصل في الفرع لمثل علة الاصل كما هنا انه بيع و
قياس العكس على ما قاله المصنف ما اثبت نقيض حكم الاصل في الفرع لنقيض علة حكم الاصل لا يخفى ان تقرير الشارح
في هذا المقام لا يوافق هذا لانه جعل الاصل في المثال الذي ذكره من قول الاشعري الاعادة والفرع الايجاد
والحكم فعل عدم اقتدار العبد وانما يوافقه لو جعل الاصل ايجاد الباري تعالى والفرع ايجاد العبد وحكم الاصل
القدرة عليه وعلية القدرة على الاعادة والفرع عدم القدرة على الايجاد وعليه عدم القدرة على الانفاع
وما ذكرنا مقتضى كلام بعضهم لكن لا يناسبه ما ذكره الشارح كلام المص ولا يظهر ايضا وجه تسميته نقيض
العكس   لانه مريد بالارادة اتفاقا اي بيننا وبين من يخاصمنا كبعض المعتزلة فلا يقدح فيه هذا الا
ذهاب النجار الى احد قولي الى انه تعالى مريد بالذات   والى انه صفة واجبة له تعالى والواجب لا يتعلق بشيء
في الالهيات بان وجوبها له تعالى يقتضي امتناع خلو الذات عنها لا يمنع استناد كمالها صفة اخرى واجبة ايضا والمرض
ملهاتجدد نقل كلامهم   يجب كل وقت بتعلق او يمكن ان يتبانى تعلقها بحسب كل وقت بتجدد وتنتج
حده وفي قوله اذ ليس جعله اولى من جعله وفي قوله فيلزم وجود مقدورين قادرين وهو ممتنع لان مقدورا ينبغي
لا حدهما بالايجاد والاخر بالاعادة ولذا الشيء انه ممتنع   فيلزم بطلان التفاوت قبل لم لا يجوز ان
يرجع التفاوت الى الكيف ونحو ذلك   واعلم ان هذا الاشكال اه اذا الاشكال لانه يجعل اثبات الحكم في
الفرع لوجود علة حكم الاصل فيه المتفق عليها بين الاصل والفرع على زعمه على قياس العكس المركب الاصل وانه ليس

من

ويا كلية يكون فيها ... من طرق العلية ... الرابع فلعل ... بين الانواع ... الطرق كان من الاخر ... فيه من نوع ... والقصد ... يختص ... والوارد عليه ... انه يقال ... تكون ... النوع من ... قياس ... ما ادا جعل هذا الاول فتعلق ... ... الا النصوص

من الطرق المثبتة للعلة المشتركة وفيها لكون الالتزام نوعا من القياس لا ينافي اشتمال الطرق على نوع مخصوص من الزكي
طرق الاثبات للعلة المشتركة فان التمسك بها بناء على ان خصمه بزعمه معترف بحكم الاصل وبعلته التي تدل المتمسك
انها علة ولذلك لا يشتغل باثبات عليته تلك العلة بطريق آخر فلو منع اعتراف الخصم بعلته علة حكم الاصل والوفق
زعم المتمسك طريقا ثانيا اثبات عليته علة القياس بقول الخصم بما زعمت من تعيين الحكم وعلته عندي بجواز نفع
بل ان تعيين الحكم فيقتضي تلك العلة وان تعيين العلة فيقتضي ذلك الحكم واما تفسير عبارة نهاية العقول وجعلها من
طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ما هو الصحيح فان الالتزامات من حيث هي ليست طردية او عكسية ليست
صحيحة بل ضعفها من حيث ان ما له تعيين الحكم والعلة الى الخصم وقد يعينه الخصم بانكار احدهما هذا وانت
ما يعده على خلاصة الالتزامات من الحاكم المفصل   في المقدمات زمان الفضا باله انما اخرج البحث عن المراد
عن البحث عن الصدور مع ان العكس يدين انسب لما سبق بيانه في المرصد السادس من ان المعتزلة بحث
الصدور ثم قوله اي الفضا بالنفس للمقدمات وقد زعم قسمين جنس جنسا لا يحذو فيما يروى على قسمين
فان تلك الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل فالفضا بالكيف يقع فيها النظر هو انا البحث دليلا ثلث
النظر يقع في الكل او الجزء معا والفضا بالجزء الطريق ثم المراد باستعمال القطعي في الادلة القطعية انه شانه
كذلك لا انه لا يستعمل الا فيها فان القطعية قد يستعمل في الادلة الظنية بخلاف العكس واعتقادا انه لا يمكن
الا ان يكون كذا الا خفا في خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب باعتبار المطابقة للواقع
والظن باعتبار اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا واما التقليد فيزيد في بعض الكتب لاخراجه قيد عدم
امكان الزوال ولم يذكره مهنا فكانه اخرجه بالقيد الاخير اذ ليس فيه اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا
وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا فتامل   واعلم انه لم يرد ان اليقين مركب من الاعتقاد
بالفعل والالتزام النفسي بل المراد انه اعتقاد بشرط على وجه لو لاحظ المعتقد مطابقته معتقده للواقع
وعدم مطابقته له لم يعتقد الا المطابقة ولم يجوز عدمها وبهذا كان المتبادر من قولهم الظن هو الحكم
باحد النقيضين مع تجويز الآخر ان الظن مركب من اعتقاد دين والمراد انه اعتقاد بسيط لكن بحيث
لو قدر النقيض يجوز لا ان هذا التجويز واقع بالفعل   والمراد ان القطعية لبس المراد بالقطعي

قوله

فيع

وينبغي ان يكون مراده بالاول ما يعم الوهميات او ... قطع وحصل ذلك الوهميات ... اليقين

المعنى اللائح المتداول للنظر ... سيجيء فيه بحث وعدها ان العادة ان الصحابة من اليقينيات الضرورية وسلم لا يذكرونها في هذا المقام هذا وبعض المحققين حذف الوهميات من الاقسام وجعلها ستة وخص اسم المشاهدات بالمحسوسات الظاهرة وجعل الاربعة منقسمة بقسمين فهي زوج بحذف الاكثر الشيخ والاوجه في العبارة نحو الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين هو هذا وسمي هذا وجدانيا اعترض عليه بان الوجدانيات لا تختص بالعقلاء من الجن والبهائم ايضا اذا ادرك الجوع والالم والعطش ولا نزاع في حصولها فلا معنى لعدّ الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر والباطن الا ان يقال المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم ويمكن ان يقال العقد التسليم لاطلاق الوجدانيات على الحاصل للبهائم المعدود من المشاهدات فيقل الوجدانيات فيعم من وجه وانما قال وعد منها ما يجد بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا وامّا الحكم بان كل نار حارة وقد يقال هذه القضية الكلية من المجربات لصدق تعريفها عليها ولا بد مع ذلك من تكرار بجميع اعترض عليه بوجوه الاول انه مورد ما هذا القياس ان رتبت كانت الحدسيات من النظريات والفروديات والحسيات مرتبة كانت من الحدسيات وان لم يكن كذلك لم يتسلم لكن قياسا واجيب بان المتواترات وان لاحظها مجملة لا مفصلة ان ترتبت بمعنى ملاحظتها مفصلة وكذا في الحدسيات لا ملاحظة مفصلة مرتبة وتسميتها قياسا باعتبار انها من شأنها ان يصير قياسا ولهذا قيده بالخفي الثاني ان هذا القياس اي نعم بان تقال المقرح المكرر على نهج واحد في الامر الغالب اي او اكثري وهذا غير متحقق في المجربات لان احدا من يحكم بان الفرس عوام او بان شرب السقمونيا مسهل لم يشاهد جميع افراد الفرس او الشرب ولا الاكثر واجيب بان المراد الدوام او الاكثرية بالنسبة الى المشاهد اي الحكم المجرب لا بالنسبة الى جميع الافراد على الاطلاق الثالث ان ما لا يكون دائما او اكثريا اتفاقي فالحوادث لا بد له من سبب وليس المراد بالاتفاق ما لا سبب له في نفس الامر بل ما لا يطلع على خصوص سببه فلا معنى لتقييد المحكوم عليه بهذا الحكم بالدوام او الاكثرية واجيب بان المراد من هذا القياس ثبوت سببية خصوص الفرس او امر مقارن ملازم اياه ولا يحصل هذا بدون الدوام او الاكثرية الرابع ان ما ذكروه في المجربات من تكرار المشاهدات والتجارب الخفي جار بعينه في الاستقراء الناقص فيجب ان يكون مفيدا لليقين وليس كذلك واجيب

بان ليس بتكرار المشاهدة مجرد مفيد يوجب اليقين بل يختلف بحسب الاقوال والوقائع فالمحصل اليقين يكون من الاستقراء الناقص لو احصل اليقين يكون القضية من المجربات اذا كان للعقل الحاكم بها دخل في تكرار المشاهدة والى ما ذكره ههنا ينبغي ان الدوران مفيد للقطع بالعلية المدار للدائر يعني مضاف للقطع في اي دونه تلك العلية وقد سبق لم يكن اتفاقيا فان قلت هذا يشعر بان الاتفاق لا سبب له ان المصرح بخلافه فان لها اسبابا قطعيا لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب على شرب السقمونيا اسهال ترتبا دائما او اكثريا يحكم العقل بان في السقمونيا سببا للاسهال اي انه يعلم انه حرارته او برودته او غير ذلك انه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق اي بان اتفق معارضة لشربه من غير ان يكون اثر السقمونيا انه بل من شيء اخر اتفق تحققه مع الشرب الى حسن الحدسيات وقد يكون الحدسيات من الظنيات لا من الضروريات القطعية والا لما جاز العقل نقيضها والعقل يجوز ان في مثال المشهور ان يكون نور القمر من امر يدور اختلافه مع اختلاف القرب والبعد ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة قد يمنع توقف كل حدس على تكرار المشاهدة كما في مشاهدة الصفة المنعمة ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازي في شرح الشمسية من انه انما يحتاج العقل في الجزم الى تكرار المشاهدة مرة بعد اخرى ولا يحتاج فانه احتاج فهو المجربات وان لم يحتج فهي الحدسيات وقد يجاب بان وقوع المنقش من غير العالم نادر لا انه فيما لا شبهة في جوازه وهذا على تقدير تسليمه يدفع المثال المخصوص ولا يدفع المنع والمحققون ان ما ذكره ههنا بعد الحدسيات العامة وقد توقف على الطلاق لحدث بيننا والحدس لصاحب القوة القدسية ومن نقريره والى هذا ينظر قول الرازي في شرح الرسالة فانه لا احتياج الى تكرار المشاهدة فلذلك لا يقع في العلوم بالتناقي كالمحسوسات فيه بحث لان قولنا محمد ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه حسوس ينتج مع قولنا وكل من هذا شأنه نبي قولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام مع انها قد لا تستلزم الوهميات في المحسوسات وفيه بحث وهو انهم جعلوا الحكم في الوجدانيات بواسطة الحس الباطن كما صرح به ان في هذا السوق الان ثم ان مقتضي ما ذكروه في اثبات الحواس الباطنة وبيانها ان ليس بها ادراك بمثل الجوع والشبع والغضب والخوف والالم واللذة فيكون الوجدانيات اقساما من الوهميات في الحسيات ان يعتبرها الا قسما لها والحق كما صرح

ان رحط

واما المعاني التي يجدها النفس من ذواتها ... بانها ما ... بالنفس من الاوليات ... والوجدانيات ... المعاني الكلية ... العقل ...

دليل ... حده

بعض المحققين ان الوجدانيات ما يجدها النفس بواسطة الوهم من المعاني الباطنة والوهميات التي تسميه
ما يدرك بواسطة من شيء آخر فيصدق فيه الشيء مثلا الآخر بالنسبة اليه من الوجدانيات وصدق فيه الآخر له من
الوهميات والامر بالنسبة الى الآخر على العكس فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق لان الوهم قوة جسمانية قوله
للانسان بها يدرك الجزئيات المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحا كالاذعان
بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال ايضا الوهميات في المحسوسات مطلقا من قبيل الفروض كما يدل عليه السياق والاطلاق
ايضا فقط الا انها وان تعلقت بالمحسوس قد يغلط كتوهم صدق فيه من ليس له حس ثم ان البديهيات التي
منها فقط وهو الذي يستند الى الحس الظاهر لان الوجدانيات نوع آخر منها وليست عدة اصلا كما مر في المرصد الرابع
في اثبات العلم الضروري وبالجملة مراده ههنا بيان احكام الاقسام على الاطلاق لا بيان احكام جزئيات كل قسم و
المشاهدات مما يتقوم حجة على الغير وهذا لا يوجب ان يكون كل صنف منها كذلك ثم شرط ان ذكره لابد في
البديهيات ايضا على ما مر في ذلك المرصد قبل نقل عدم ذكرها ههنا لان معظم البديهيات مثل الجوع والعطش
واللذة وغير ذلك مما ينبني عليه المسائل الكلامية مشتركة بين الكل وفيه ما فيه هذا او الاولى ان يقال في وجه الفرق
بينها وبين المجربات والحدسيات ان الاطلاع على البديهيات ان ذكره في الاحساس ما بين بسهولة بعيدا يجب البعيد انكارها
مكابرة بخلاف الاطلاع على حصول التجربة والحدس فان النوع مع بعضها في الاطلاع على هذه الامور اشد
من الاطلاع على وجدان الغير نفس معنى من المعاني فلهذا شاع ان الوجدانيات لا يقوم حجة على الغير دون
تلك الاقسام لكن ما ذكره بالنسبة الى الحدسي يحتاج الى تأمل فيه لو قد نبهت هناك عليه بما يحتاج الحدسي في تلك
المقدمة وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر لا اعتبار بها الى آخره اي انكرها انا بعده منع الاعتبار بها ان ابطل في المحسوسات
قد سلف نقل ذلك دلالة قبل قبيله بذلك كقولنا الآن له الاعتقاد فان قلت سياق كلامه يدل على ظنية هذه
اذا م المقدمة مع انها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هي اذا اعتقدها بسبب اجماع الحكم المعتبر علما واما
لو وصلت بدليلها القطعي اليقيني فهي قطعية يقينية فالاختلاف في القطعية والظنية باختلاف العنوان
ثم المراد بالظنية ههنا ما يقابل اليقيني على ما سبق في هذا الاصطلاح فيشمل الجزم وما ادى به عن اليقين
اما معلمه حاله نظرا وجهه نظائره الاراء على الوجدانيات كما في المثال المذكور اعني الآية الا الله عن تفصيل السبب

الذي ذكره فتامل نفي عدد غير متناه اي سواء كان ذلك العدد اثنين وثلثة واربعة الى ما لا نهاية لتعدد
غير متناه بمنزلة ان عدد كان وبالقرينة على ما ذكره هو له لتعين الواحد ولشمول ما دفع المثال من معناه
الظاهر فيه ان يقال الاضافة بنا الى نفي العدد الغير المشار اليه الواحد فالظاهر ان يقال نفي عدد ان يعدد
او نفي عدد متناه ليس عدد اولى من عدد فيكون نفي يرد هذه الشبهة بوجهين الاول ان العدد
الغير المتناهي ممتنع صورة النزاع حسبي العدد المتناهي للمساواة بينهما وعدم الاولوية على ما بعد
طريق القياس العقلي المسمى بالتمثيل الثاني لو ثبت التعدد لزم المحال لان الاثنين ليس اولى من الثلثة وهي من
الاربعة وهي من الخمسة وهكذا الى ما لا نهاية فيثبت عدد غير متناه فيه وهي يحج على ما هو طريق القياس
المنتفي اي ونقرر بيانه ان يحج لا يتوافق الا الاثنين لكن يحج لا يكون يتعقل الكل ما لا نهاية من الاعداد ان
ايسع على ما قطع لانه لم ينتف على هذا التعدد في شيء بل نفي شيء لا يستلزم امرها لا ينتفي الملازمة النفي
الاول وان كان الثاني اقوى فهذا اخلف فلا يلزم بطلان النفاة ويرد العالم والاعلام على كما ذكر
في القادر والاقدر وعالميته امر واجب يحتمل ان يشير الى عدم النقض بعدم علمنا بالاشياء
مع انا عالمون بالاكثر من معلوم واحد فلا يرد ان هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها في بيان المطلوب
كونه تعالى عالما بكل معلوم فقد يجاب ايضا بان المدعي وجوب كونه تعالى عالما بكل معلوم فنظر الاحتياج
الى تلك المقدمة كان الواحد مثلا ان فيه بحث لان مجموع الآحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة
الوحدة لانها ليست من قبيل الكم وان يلزم منه عطف من حيث المعنى على مدخول حتى في قوله مع
انه لزمه لانه في قوة قولنا وهذا الاستدلال باطل لانه لزم نفي الواحد ولانه يلزم منه صحة قدم العالم
قلت ويجوز ان يكون معطوفا على مدخول فيقول من حيث المعنى ايضا اذ ليس يلزم من تجدد بناءه فانه
ان سلم عدم اولوية عدد من عدد فاللزوم نظرا الى السؤال ما سبق لا لهذا علت هذا منع عدم اللزوم
بطريق آخر وسعان ما امتنع لما طبع اصلا اولى بالعدم تارك المأمور به عاص اي المأمور مطلقا
وانما قيد بهذا لان المندوب مأمور به عند الجمهور وليس تاركه بعاص هذا تارك المأمور به انما تام
اطلق الفعل على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على ان المراد بالفعل ههنا ما يقابل النقل

فيندرج فيه الحسن وتارك المأمور به عاص قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر والنواهي
ولا نزاع في كونه عقليا فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو امر احد ولم يمتثل ذلك الغير الامر يعد ذلك
الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الامر شرعيا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو حينئذ شرعي فبالنظر الى الاول
عد هذا من المقاصد قولنا كل واجب فتاركه مقدمة عقلية وبالنظر الى الثاني عد الشارح قوله وكل تارك
المأمور به عاص مقدمة شرعية لا عقلية حتى المعنى الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه للغى الحمل اذ يكون
المؤدى تارك المأمور به تارك المأمور به اللهم الا ان يفرق بين ترك المأمور به وترك امتثال الامر
وان تلازما غير متوقفة على حدوث العالم فيه ان صحة النقل يتوقف على القدرة والاختيار من حيث
كونه تع مرسلا للرسل ومع اثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل يتوقف على الحدوث اللهم
الا ان يقال يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة اذ كما لزم دليل
على القدرة انه غير متوقف على الحدوث لتوقفه على العلم بالوضع لا يخفى ان العلم بالارادة كاف الا انه
لا يتم بدون العلم بالوضع اما في الحقايق فظ واما في المجاز فلانا بالاستعمال من لم وضع له ولكن
ان تفعل المراد من الوضع اعم من الشخصي والنوعي واصولها ينبغي بالاصول ما وقع عليه التنصيص
في مواضع عديدة منها قوله فاليوم اشرب غير مستحقب اثما من الله ولا واغل حيث جزم
اشرب من غير جازم وفروعها ما ثبت بالقياس بين الاصول والفروع للنحو والصرف ظ ولما ثبوتها
للغة فلان ما ذكر في اللغة من بيان ان جمع الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بني آدم متضمن
لدعوى انه متى اريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة فليستعمل في ذكر من بني آدم فهذه قاعدة واحدة
ثبت بها الفروع ومن حكم الرجوع الى الاستقراء للجزئية وكذلك الكلام في التصرفات الواقعة في الالفاظ
باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاقيسة الاقيسة الميزانية لا الفقهية فظنيتها باعتبار ظنية اكثر
وعدم المجاز يشير الى ان الكلام في الادلة التي الفاظها حقايق وكذا ان تعدل الآمر ببعض الفاظه
حقيقة ثم ان المصنف لم يذكر انه اراد كقوله تع ليس كمثله شيء ولا اقسم ولعلا نعلم فكانه ادرجها في
المجاز على راي البعض بناء على دخولها في المجاز بالنقصان لا يخفى ان بعض الاحتمالات يمكن ان يدرجها

شارح صح

غير ظ

لا دليل ظ

فيها

فيها نحو قوله تع واسئل القرية دون بعض كقوله عز وجل فارسلون يوسف فالنظر نظر المصنف
تقدم على الدليل النقلي قطعا بان يأول النقل او فاقلت قال الشارح التقديم بتأويل النقل عن معناه
الى معنى آخر وتوقيته منافيه ولا شك ان هذا لا يصح لان الكلام بعد العلم بالوضع والارادة قلت هذا بنا
على ظن القائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه بعدها وتحقيق الشارح فيما سيأتي عدم الجريان حينئذ
ولما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فليس على الشارح لا يمه وقد يظن ان لا استبعاد
للتأويل والتصرف في الكلام بعد ما مع ثبوت الامرين اعني العلم بالوضع والارادة مثل الحمل على التنبيه
او الكناية فان المفردات الواقعة فيها اريد بها معانيها الاصلية لكن اريد بها لا افادة المعنى الاخر وانتقال
الذهن منها اليها وفي هذا انه لا يتفاوت من انه اذا تعين المراد باي وجه كان دل على انتفاء المعارض
العقلي وحصل العلم بعدمه وانت خبير بان المختار عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح ان الالفاظ في الكناية
ليس مستعملة في المعنى الاصلي فلم يرد بهذا المعنى وان التمثيل مجاز في الهيئة التركيبية كما صرح به في شرح
التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لا احتمال لها قطعا قد ثبت انه لا بد عند وقوع في بعض النسخ
فصل بذا ما انه لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقل على العقلي فقد تعين تقديم العقل على النقلي
وهو ظ لا يقال جاز ان يتوقف فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما فلا يلزم شيء من تلك المحالات
لانا نقول هذا منع لا يضر المعلل لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين
ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب ان لا يتطرق
الخلل في الدليل النقلي ولا يبقى النقل حجة قطعية يتوقف لاحتمال في الدلائل العقلية القطعية لا يمنعها كلام في ذلك
البعض من النسخ وح جاز ان يكون من المصنف وان قلت مقتضى هذا الكلام ان بعض العقليات
التي ثبت احكامها بالقاطع العقلي يفيد النقل فيها القطع فما الفرق بينهما قلت كل الشرعيات بعد الدليل
النقلي المقارن للقرائن القطع فيه بخلاف كل العقليات وايضا لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات
الممكنة قطعا اذ ربما يجد دليلا عقليا على خلاف ما ورد به النقل فيأول لكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت احكامها
بالدليل النقلي اليقيني بقي هنا بحث مشهور وهو ان المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل وهو ثابت في العقليات

ايضا وما لا يحكم العقل بامكانه نفيا واثباتا لا يلزم ان يكون من الممتنعات لجواز امكانه الخفي عن العقل فيسوغ ان يحكم بكل
ما علم ان الشرع نطق به على هذا القسم لئلا يلزم كذبه ما يبطل قطع العقل بصدقه فالحق ان النقل ايضا يفيد
القطع في العقليات ايضا ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا يخلص الا بان يقال مراده ان النظر في الادلة نفسها والقرائن
في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل افادته للارادة من القائل الصادق جزما وفي العقليات افادته الجزم
بعدمه محل نظر بناء على ان افادته الارادة محل نظر لانه بعد ما علم مراد الشارع يقينا في العقليات النقل يحتمل
الجزم بعدمه في الثاني دون الاول فانه غير مسلم **الموقف الثاني في الامور العامة** **قوله** كالوجوب
ولا يخفى ان كون الوجوب من الامور العامة انما هو على القول بالوجوب المطلق وانا لم يعتد كما تنبه اليه بيت التشخص
لان نفسه ما نوجد به الا فلم يعتد به **قوله** فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما فانا اذا قلت تعريف الكثرة
بكل موجود ليس في وحدة ما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الآن قلت السعي فرض وتحقيقه ان قوله وان كان كثيرا
معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض والتقدير انه لم يكن كثيرا فظاهر وان كان كثيرا له وحدة ما لكن
اكثر ان استثني تعميم ولا تحقيق فلا تحذير واعلم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج اليه
في بيان شمولها الاقسام الثلثة اذ يكفي في تحققها في بعض من كل من الاقسام الثلثة وانما يحتاج الى الاعتبار
المذكور اذا فسرت الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها وعد الوحدة من القسم الاول
والفرق بين هذا التعريف وتفسيرها بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود بين كما يفهم من سياق كلامه في حواشي
التجريد **قوله** وكل الماهية والتشخص عند القائل به قيل عليه ان تشخص الباري تع سواء عين ماهيته تع
او غيره فهو ثابت له تع فيكون مطلق التشخص شاملا له وكذا الكلام في الماهية وقد يقرر الاعتراض ايضا
اقوى ومن ان القائل بان ماهية الواجب تع عين وجوده وتشخصه من الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية
الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة بل بعينية فردهما ويمكن ان يؤيد الاعتراض
بان الشارح عد الماهية في حواشي التجريد من الشاملة للكل كالوجود والجواب ان الماهية يطلق تارة على الحقيقة
الكلية من غير ملاحظة الماهية بعد الكلية التزاما والتشخص عندهم بعد المنفصل الماهية ولذا قرر جوابا بان
التشخص غير الماهية السند لو اعلم ذلك الحكم المذكور بوجود التشخص نفس المعنى الى الباري تع نعد

كون

كون تشخص الباري عز اسمه عين ماهيته وماهيته تع عين وجوده ولم يوجد فيه ما يصدق عليه مفهوم الماهية
المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة وهذا ظاهر وما ذكره في حواشي التجريد على ارادة الحقيقة
من الماهية **قوله** ويسمى منها بماهيته لكنه غير وافر لجواز معرفته اذ لا قائل بالتركيب فلا يتأتى نفي الكثرة **قوله**
والكثرة اي بجميع الاجزاء او الجزئيات اما الكثرة العضائية على القول بها فلا معنى لعدها كثرة في الذات نفسها
قوله والمعلولية فان قلت عد المعلولية مما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على اصل المتكلمين لان وجوده تع زائد
على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد تحقق المعلولية في الواجب تع بمعنى ان وجوده من العلة ومن نفس ذاته تع
قلت بعد تسليم ان ليس المراد بالمعلولية المعلولية للغير لا يعقل المعلولية في الواجب قطعا لان علة الاحتياج
الى العلة اما الحدوث او الامكان والمعلول على تقدير زيادة وجوده تع الاتصاف بالوجوب الذي هو لكونه
بالنظر الى نفس ذاته الذي هو الواجب فليتأمل **قوله** فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب
الذاتي والقدم من الامور العامة قد يمنع ذلك في القدم ويدعي انه من الاوصاف المشتركة بين الاثنين اعني الجوهر
والعرض اذا اريد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وكذا المراد بالعرض
ماهية لو وجدت في الخارج كانت في موضوع ويؤيد ذلك بان المعرف عندهم من الفصل الاول بالوجود و
العدم معا فانت خبير بان الشئ اذا سلم اتصافه بالجوهرية او العرضية حال العدم لم يكن الجوهر المطلق او
العرض المطلق من اقسام الموجود الذي بناء على ما سد الحق من وجوب كون القسم اخص من المقسم مطلقا
بل قسيمه ما عدا الموجود منها فلا يكون القدم من الامور العامة قطعا اذ ليس يتحقق في موجود خارجي
فضلا عن ان يوجد في اكثر من قسم منه واما القدم فان اريد به القدم الذاتي فظاهر انه ليس من الامور
العامة وان اريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبني على ان الصفات ليست من الاعراض اذ
لو عدت منها واريد بها ما لا يقوم بنفسه كما ينبئ عنه حصرهم اقسام الموجود في الثلثة على
القول بقيام الاعراض كما يعتقده بعض المتكلمين كان القدم المطلق من الامور العامة بالتفسير المذكور **قوله**
ما يتناول الموهوم باسرها وهذا هو المناسب لتعميم العموم في الموضوع للموجود والمعدوم على ما افصح
الحصر **قوله** ويتعلق بكل قيد بهذا لان الاطلاق يستدعي جواز كل من الاعراض الغريبة التي من اللواحق

الوانية لشمولها ما يقابلها للمفهومات كلها اذ لا يخرج من النقيضين في قسمة المعلومات قبل المقسم ههنا
المعلوم من الامور العامة فالاولى ان يقال في قسمة المعلوم بالانواع فان قلت لم لم تقسم المعلوم على المذاهب
فلذا لجمعه قلت للاختلاف في الاقسام لا المقسم فلا وجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لا يناسب قول
الشارح ولذا لم يكن بحال ولو تقسيم المعلوم لا الانتقال اضافة القسمة الى المعلومات لادنى التلبس القسمة
الى المعلومات كما في ضرب بعض الجمع لا ان تقسيم ان ات سعالى مرفوضا الا الامور العامة ياباه عنه وقد يقال في الجمع
اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكلي الى الجزئيات فان كل واحد منها يتبع في كلام مهم وكذا ان
نقول الجمع بناء على ان الشئ السلطا تقسيم انواع المعلوم من الممكن الى الواجب بالجملة فيه ملاحظة الاقسام
اي ما من شانه ان يعلم قبل الاحتياج الى هذا التقيد لان كل شئ معلوم لله تعالى بالفعل واجبا كان او ممتنعا فرقة
المتكلمين ينكرون شمول علمه تعالى على ما سياتي فالتقيد المذكور ليصحح التقسيم على راي الكل فهو ضمير
بانحصار المعلوم على معلوم الله تعالى عما لا يتبادر اليه الافهام واتضاح فقد عنى بتلك الفرقة المعطلة نحو كل شئ
من شانه ان يعلم له تعالى ولكن ان تقول لنا الاحتياج الى هذا التفسير ان يحمل على معلوم منا لان كل شئ معلوم
لنا بالفعل ولو بوجه ما فان قلت تلك المعلومية بعد التوجه ولا توجه في كل فلا معلومية فيه قلت
لا يكون التفسير لمعلوميه فان التوجه ما من بسوطها ثلاثيتان ورباعيته ووجه التسمية ان هذه
التقسيمات اما بجعل احد قسمي التقسيم الاول الثنائي قسمين او بجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر
صفة للموصوف سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة او معه فاندرج في التعريف نفس الوجود على
القول بانه حال وغيره من الامور القائمة بانفسها فان قلت تفسير النعوت بها يشعر بظاهرا تفسير الصفات بالامور القائمة
بغيرها كما صرح به في تعريف العلم فلا يتناول صفات المعدوم عند المتكلمين المفسرين للقيام بالتبعية في
التحيز الا عند ابي يعقوب الشحام وابي عبدالله البصري من المعتزلة القائلين بتحيز المعدوم كما سياتي فالتفسير
الصحيح للذات ما هو قائم بنفسه والصفة ما هو قائم بغيره قلت المفسر بالتبعية في التحيز قيام الاعراض لا مطلقة
فان القائم بنفسه مطلقا هو المستغني عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا محذور
وقولنا الموجود لان صفة المعدوم معدومة اي الصفة المعدوم واما معدومة فلا ثبات في ما سيجوز ان يكون

بل هي المعدومة في الجملة ... الحال

الحال صفة للمعدوم في الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال بالمعدوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بموجود
ولا معدوم بالمعدوم دائما اجيب بانه اذا قام بالمعدوم ثم لم يتصور له تحقق ثبتي حتى يصير واسطة
لعدم تحقق المتبوع فان قلت اذا كان صفة المعدوم معدومة يلزم السند ذكر القيد المذكور اعني
الموجود لو نقص عنه قوله ولا معدومة قلت لا لم الا السند ذكر فان القيام بالمعدوم معتبر في مفهوم
الحال فلذا ذكر الصفة ايضا مع ان الذوات تخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما صرح به وانه مثلا
النفي من قوله لا معدومة الشامل بحيث التعريف على ان صفة المعدوم وان سلم انها معدومة لكن صفة
ما ليس بموجود ولا معدوم لا يظهر خروجها عنه عند القائل بالحال الا بالقيد المذكور والجواب ان المراد
او قبل الممكنات فانه حينئذ قبل الحدوث لا يصدق تعريف الحال على الجوهرية مثلا قلنا بعد تسليم انه لا
يكفي في حاليتها صدق التعريف عليها قيامها بالموضوع المستقبل للعالم لا نقول ان الحال قبل وجود الجوهر
فالجوهرية قبل وجود شئ ما في العالم لم يكن حالا ثم صارت حالا بعد وجوده نعم بهذا الجواب انما يتم اذا
لم يقولوا بالحال في جنس ما وجد شئ من افراده في الخارج فتامل سعد شيء المعدوم فانه لا يفيد
باتصاف المعدوم شئ اذ الموصوفية تقتضي نوعا من ثبوت الموصوف عنده وساء المعلوم الحالي الممتنع
فيه بحث لان الحال لما كانت الممكنة غير ثابتة عندهم كما سياتي فلا معنى لجعل المنفي مساويا للممتنع الا ان يراد
بالممتنع ايضا ما لا ثبوت له وهو اصطلاح جديد لا يعول عليه في كلامهم الكاين في الاعيان اما بالا
او فان قلت قد تقرر ان الكلام في تقسيم المعلوم فينبغي ان يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل ههنا قلت
لو سلم الوجوب فيعم حقيقة قولنا المعلوم اما كاين او غير كاين والكاين كذا او كذا الخ وانما لم يصرح به اعتمادا
على السياق ما يمكن ان يعلم اي المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لعدم امتيازه بالوجود الذهني
خلافا للمتكلمين فلذا قال ههنا ما يمكن ان يعلم وقال ثمة فالمعلوم وعبارة عن غيره كصفة بكون
ههنا ان ثبت ان في فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد آخر فمفهوم الفرد وان لم يثبت فالمراد بالفرد
كل ما عداه من الانواع وافرادها واما الحيازة عن سائر افراد نوعه فلوازمها بالعرضية فقط او بمجموع العرضية والحقيقة
فان الذهن لا يدرك الامر الكلية بحيث للذة ان الحد بالذهن ما يعم النفس الناطقة والالة كما يدل عليه تكلمه

لا في وجودها الخارجي

من ان الجزئيات المدركة بالحواس موجودات ذهنية اي في تحققها الحسي وخص الذهن بالنفس وعمم الادراك
لما يكون بواسطة الارتسام في الآلات لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكلي ولعله اراد النفس الناطقة
وبالادراك الادراك بلا واسطة بوجه الادراك الارتسامي فهذا الحصر وان صح بناء على ان المدرك للكليات
والجزئيات وان كان هو النفس على المختار الا ان ارتسام الجزئيات المادية في الآلات واما الجزئيات الغير المادية فيجوز ان
كانت بحيث لا مانع من ارتسامها في النفس المجردة لكن الظاهر ان ارتسامها ايضا على وجه كلي لكن لا ينحصر الموجود
في قسمين وكذا اذا خص الذهن بالنفس فبني الكلام على المذهب المزيف وهو ان مدرك الجزئيات
هو الآلات لا النفس بواسطتها اللهم الا ان يختار الاول ويقال حصر مدرك الذهن في الكلي اضافي بالنسبة
الى الجزئي المنضم هويته الى ماهيته في تحققها الادراكي اي يكون ابتداء وجوده تلك الهوية في هذا التحقق ولعل
هذا من جملة وجوه التعسف الذي صرح به الا ان الماهية الكلية قبل الصور الذهنية يمتاز عن غيرها
بماهيته وتشخص عارض ذهني لان الصور شخصية حالة في نفس شخصية فلها هوية شخصية تمتاز بها ايضا فلا
يستقيم الحصر اجيب بان الهوية انما يطلق على التشخص الخارجي سواء حصل في الخارج ايضا ام لا ولو سلم فمرادهم
هو ذاتها المراد بذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتامل ورد بان الواجب تعالى وكذا العقول فانها موجودات
خارجية عند الفلاسفة وليس لها تشخص زائد على حقائقها كما صرح به في بحث التعين وبان الجزئيات
المدركة بالحواس الكلام في تحققها الحسي الا ان ... لا شبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك بالحواس يصدق
عليه في تحققه الحسي انه موجود خارجي لانه عرض قائم بنفسه جسمانية قلت لو صح الوجود الخارجي بهذا
الاعتبار لكان الصور الذهنية ايضا موجودات خارجية ونحن انما نريد بالموجود الخارجي الموجود
في الخارج من المشاعر الغير المدركة فلا اشكال الا ان ذلك الشيء يسمى ماهية اذا كنتم هنا بالمغايرة
الاعتبارية ولم يكتف بادنى حيدر المنضم اذ لم يجعل الماهية ولا التشخص مشتركا بين الثلثة ولعل نوعها
مجرد نقل كلام الغير وسيجيء بانه تعسف بل المتمايز في الخارج بماهيته وسعيه اما ليس المراد ان
الموجود في الخارج يمتاز بماهيته وهويته ينضم اليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني
كما يتبادر من سياق كلامه اذ لا انضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي

كما سيأتي

كما سيأتي ولذا لم يتعرض بالانضمام فيه بل المراد ان الموجود الخارجي يمتاز في تحققه الخارجي بماهيته وهويته
ابتداء حصوله في ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس فان ابتداء حصول هويتها ليس في مبدأ
التحقق بل كانت متحققة في تحققها الخارجي فارتسم المحسوس في الحس وكان تكفي بالمغايرة الاعتبارية
في اعتبار الانضمام الخارجي فان قلت هذا الجواب لا يتم في الخيالات المرتسمة بعد عدم ... عن معاينة فان
تشخصيتها في الذهن فقط قلت لا تشخص لها ولا هوية هناك فان الشيء اذا لم يرتسم في الخيال
من طرق الحواس لا يكون الا كليا وسوط بالشأن الصادق فان قلت حيث حكم على تلك الجزئيات انها تمتاز
بماهيته وهويته ينضم اليها في تحققها الذهني ومن التشخص الذهني العارض في الذهن فالسؤال باق
قلت قد سبق ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الذهن ام لا والا فالماهية الكلية
الذهنية ايضا متميزة بماهيتها وهويتها على انه قد يدعى ان ذلك التشخص الذهني مشترك بين الماهية
الشخصية بعينه والنوعيا الكلية فلا اعتبار لمنع ذلك الاختيار وان كان محل نظر فان الحقيقة
يطلق على ما يتناول الجزئيات فان قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم عليها بالحيثية الموجودة بها هي
الكلية قلت لا نسلم ذلك اذ لا ضرورة في اصل التقسيم ولعله الى تعميم بالكلية بل الاول فان كل حالة
تحقق ما ... بما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فانا نجزم بما يصدق
عليه الهوية ايضا في الخارج والا فذهني فتامل وكل ذلك تعسف لا يرتكب ارتكبت التصحيح منها التكلفات
مع ان الكلام بعد محل تامل ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير فيه بحث لان الامكان يعني
سلب الضرورة الوصفية والوقتية جميعا ليس منشأه الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول غايته
ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات وهذا لا يفيد في الحمل على الاحتراز فتامل لكنه غير مقوم ما حل
فيه ليس المراد بالتقويم ههنا المعنى المصطلح اعني الدخول في الماهية بل كون التقوم بحيث لا يحصل
بدون المقوم ففيه بحث لان التقويم ههنا من الجانبين فان كلا من الهيولى والصورة لا يوجد بدون
الآخر فالاولى ان يقول اي في محل التقوم ما حل فيه وحده الا ان يحكى فان الموضوع قد يخرج على الاغراض
كما سيذكره الشارح في تحقيق موضوع الحركة بقوله الجسم فليتامل والموضوع والمادة متباينان اذ الموضوع شيء

قوله

والمادة لذلك الشيء متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض الحالة في نفس الهيولى يجعلها موضوعا ايضا
الآن تبدل الاعراض لا يخل في الهيولى بالذات بل في المجموع ومما ينبغي ان يعلم ان تباين الموضوع مع المادة
ليس بالذات بل لانه يعتبر في المادة اضافتها بالمحلية الى الصورة فلا يطلق على الجسم بالنسبة الى العرض
الحال فيه ولذا اطلقوا القول بان المادة لا تبادر تكون قديمة واما تباين العرض والصورة فهو بالذات لان
الصورة جوهر لم يثبت وجوده عندنا اه فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان لله تعالى صفات حادثة لا
في محل والكرامية قالوا لله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ما ليس بمتحيز ولا حال فيه قلت النقض
على مذهب الجمهور الا ان يقال ان بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة فيلزم التركيب قيل لم لا يجوز
ان يختار يعارض عدم … بالتعيين فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم رد
عليه انه لا يلزم من الاشتراك في الماهية الاشتراك في القدم والحدوث كما سيصرح به المصنف في اواخر
بحث العلم من الالهيات لا نسلم انه اخص صفاته وقوله فانه من يسأل عنه لا يجاب الا به ممنوع ولو سلم فالجواب
بالعلم يستلزم التميز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على ان المساواة لا يثبت الا اذا ثبت صحة
الجواب وبمجرد الجواب ليس بلازم للصحة اذ لا يشاركه فيه غيره على ان القديم الذاتي بمعنى عدم
الاحتياج الى الغير مما لا شك في اختصاصه به تعالى لا يخفى على مصادرة لان كونه اخص صفاته
فيه بحث لان كونه اخص صفاته تعالى وان سلم توقفه في نفس الامر على ان لا موجود سواه كذلك حادث
لا يكون متحيزا او حالا في المتحيز لكن العلم به لا يتوقف على العلم بذلك فلا يلزم المصادرة او يمكن ان
يستدل على تلك الاخصية بوقوعه في الجواب فان منع صحة الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول في قوله
المتن الاول في تعريفه اي هل له تعريف ام لا واذا كان له تعريف فما هو كما هو الظاهر
منها اي من عبارة الوجود فان المتبادر من اللام التعليل قد بينا في مباحث العلم كيفية احتياج العلم
ببداهة البديهي الى النظر وعدم حصوله بالوجدان فتذكر فان بداهة التصور صفة
خارجة عنه ولو سلم انها داخلة فبداهة حصول التصور لا يستلزم بداهة العلم بنفسه ولا بانه حاصل
كما سبق في بحث العلم لكن عند الغزو بتنقيح الامر فهذا القيد توضيحي لا احترازي نعم لو حصل تصور الوجه بالكنه لكن

مباحث تعريف الوجود

ثبوت البداهة له على تقدير حصولها فيه مطلوبا بالبرهان بناء على ما تقرر من ان ثبوت ذاتي شيء له لا يعلل
لكن لم يثبت ذلك الحصول ويكون وجوده ضروريا دفعا للتسلسل قيل ان اراد بضرورية وجوده ضرورية
التصديق به ففيه ان ضرورية التصديق لا يستلزم ضرورية الاطراف فان ادعى حصولها بالعلم
الضروري متى يلزم ضرورية اطرافه ايضا يمنع ذلك مع ان الكلام لا يتم في تحقق ضرورية هذا التصديق
فة وان اراد ضرورية نفس الوجود فبعيد غير لازم اجيب بان الكلام للامام وقد جرى ههنا على طريقة المتقدمين
من الاستدلال على بداهة الاطراف ببداهة التصديق وان كان من فيها نحو يمكن ان يجاب كل من الشقين
لكن الاول اظهر فلا اشكال في ذلك الدليل فيه بحث لانه ان اراد بضرورية التصديق بانه موجود ضروريته
نفسه مع قطع النظر عن الاطراف فلا يفيد المدعى اعني ضرورية تصوره بوجه الوجود وان اراد ضروريته بجميع
اجزائه اجمالا فعدم ضروريته متحقق بكسبية البعض فالاشكال في ذلك الدليل باق اذ لا يلزم الاحتياج
الى جميع الدليل بمعنى الخاص لجواز ان يكتسب بعض تصورات الاطراف والحال انحصار الشق الاول
والحمل على الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيدا فتامل او نقول له قيل يحتمل
دليل ان يكون المعنى او يقال بعد تسليم النفس اللازم يمكن العلم بوجوده بدليل مستفاد من دليل آخر يدل
على بداهة تصور الوجود فانه لا دليل على ما ابتنى ويحتمل ان يكون تقصيرا الى حاصل الوجه الاول بطريق
آخر فان حاصله ان بداهة تصور الوجود الخاص يستلزم تصور الوجود المطلق فاشار اولا الى استلزام
بداهة الوجود الخاص لحصول المطلق وثانيا الى استلزام بداهة الوجود الخاص للبداهة وانت خبير
بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حمل الكلام المصنف على ظاهره واما اذا حمل على التنظير كما يدل عليه قوله الثاني
فلعله لما داه فلا واما الاحتمال الاول فبطلانه اظهر اذ على تقدير تسليم النظر لا يمنع تحقق المقدمة الموجبة
في استلزام بداهة الوجود لان وجود كل محمول لموضوع يجوز ان يكون مستفادا من دليل آخر
فلا يثبت به بداهة وجوده اصلا فتامل ولا دليل على ما ابتنى لو سلم مجرد السلب بل النسبة
الايجابية اي نسبة المحمول الى الموضوع بوجوده له وبه يتم المقصود فاتجه الاشكال اه فان قلت
يجوز ان يريد المصنف بالتصور الاول المطلق ويكون قوله وجود … مضافا الى ما هو فلا اشكال

قلت جوابه مانع من حمل كلام على هذا حيث قال وجهانه انا لا نسلم ان وجودى حقيقته متصورة بالبداهة
نعم انما موجود بتصديق بديهى فانه صريح في هذا الكلام بتصور وجودى مقابلا للتصديق البديهى وجعل لنا
موجود فعلم حمل كلامه السابق على الاحتمال المذكور بلا فصل يغير الجواب بهذا وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال
المذكور بوجه آخر حيث قال واعلم ان الشارح قد حمل كلام المص هذا على انه مسوق لاكتساب تصور وجودى
فحكم بانجاه الا اشك ولا يخفى ان مراد المص هيهنا تصور بطريق آخر لبداهة تصور الوجود وحاصله
وان سلمنا ان تصور الوجود كسبى لكن يجب انتهاؤه الى كاسب وجود ضرورى فيثبت المط ثم لا ان ينتقل
من طريق المحصل التصورى الى المحصل التصديقى لا على معنى انه يكتسب تصور وجودى بل من حيث
انه موصل الى معلوم ما فقال او نقول اه فالزم هيهنا ايضا وجود متصور بالبداهة فيثبت المط من هذا
الطريق ايضا هذا كلامه وانت خبير بان سياق الكلام يأبى هذا التوجيه اما اولا فلانا لو اوفق قوله ولا دليل
مانع عنه عند من له دربة في صناعة التركيب اذ الوجدان يقيد او يصلح الا دليل عن سالبتين واما ثانيا فلا
فلانه لو قصد ذلك لكن ان يقول اه لا اشك في وجود قضية بديهية موجبة واما ثالثا فلان هذا الوجه
دليل مستقل فالوجدان يقيد دليلا ثانيا ويصير الوجوه اربعة لا ثلثة كما قرره المص فلعل المراد
كما انه اه قبل الاحاطة اليه فانا لا نتعقل لكان كسبيا لكان اكتساب به بدليل لا دليل عن سالبتين اه
بل نتعقل لو كان كسبيا لكان العلم بكسبيته بدليل مركب مقدمتين احديهما لا يجابها تشمل على العلم
بوجود خاص بالبداهة وفيه بحث اذ لا نم الملازمة لجواز ان كسبيته لا يستلزم كسبية العلم بكسبيته
بل الاقرب في بداهة العلم وان جاز كسبيته كما حققناه في مباحث العلم كذلك لا نعرف عن مفهومين
سلبيين فان قلت يجوز ان يقال العاجب لا متميز ولا حاصل في المتحيز قلت ان اعتبر جزء التعريف معكوسا
بيد فعل متعلق السلب في التعريف وبه يتم المط وان اخذ سالبتين فلا شك ان المعرف هو السلب
المضاف من حيث انه مضاف فيدخل الاضافة الثبوتية كما حققه الشارح في حواشيه العضدي على ان
جزئية الثبوت الذي لوحظ سلبه عن شي يكفي في المط قيل فيه نظر لان المدعى وجودية اجزاء
المعرف ان لا يكون سلب جزء من مفهومه بهذا لا يجدي شيئا بل لزم العلم بالوجود ولا يتم التقريب لانه خبير بان هذا
الوجود

ما ال

ما ال ما ذكره في جواب السؤال الاول وانه لا يستدعى تصوره وجودى بالكنه فان قلت حق العبارة
ان يقول تصور الوجود لان احد طرفي التصديق هو الوجود لا وجودى فلا يلزم تصوره لا بالكنه
ولا بالوجه قلت انما قال وجودى لان الكلام في تصور حقيقته ثم ان نسبة الوجود الى انا التي هي النسبة
الحكمية هو معنى وجودى فلا بد من تصوره قطعا ولو باعتبار وليس يلزم اه هذا جواب عن قوله
وايضا اذا قلنا اه ومحصله ان المتنازع فيه حقيقة الوجود لا مفهومه الذي قد يكون عارضا لتلك
الحقيقة ومطلق العلم به لا جزء من حقيقة وجودى ولا من مفهومه لكان اشمل وكان لم يتعرض له لظهوره
واعترض عليه بان محل النزاع لا يبان يكون محمولا مشتركا تصوره بين المتنازعين وليس المحمول المشترك
الا مفهوم الكون المشترك بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط واما الا
الآخر فهذا غير متصور لاحد من المتنازعين فكيف يتصور النزاع فيه فما فيه النزاع ثبت بدليل بداهته
وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع ان المحمول المشترك بحسب التصور ليس الا مفهوم الكون والا
الآخر وهو حقيقة الوجود ليس بمتصور لاحد المتنازعين مع بل الحكم فيه اه نعم قد يطلق لفظ الوجود
والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والانصاف لنا هيهنا بمعناه الحقيقي كما سيصرح
به الشارح الذي هو الاثنينية او مستلزم انه علة لموصول ان كان صفة للتغاير لم يصح
قوله او مستلزم لتصورها لان المستلزم لتصور الاثنينية هو تصور التغاير لا نفسه وان كان صفة
للتصور فلا يصح قوله هو الاثنينية الا ان يحمل على حذف المضاف اي تصور الاثنينية مثلت يجوز ان يكون
صفة للتغاير اذ ليس المراد بالاستلزام الخارجي بل الاستلزام الذهني اعني الاستلزام بحسب التصور فلا
اشكال لم يصح الاستدلال بداهته اه قيل يجوز ان يستفاد الكلية من العلم الكل فرع تحقق صحة حكم العلم و
بشمل الاحكام الآحاد وبعض ما الى الكل فيصح الاستدلال في هذه الصورة ايضا بلا دور وليس يشمل ان العلم
بالكلية اذا لم يكن بديهيا في تلك الامر بل مستفادا من احكام كل فرد ونازع الخصم فيه يفيض الى اثباته
باحكام الافراد والفرض ان ساعده الخصم لا ابتداء كونه حاصلا من ملاحظة مقدمات دليله وقد اجاب الا بعيد ثبوت
البتة فيكون الجزء مساويا بالكل اي يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا بالكلية وذلك باطل لا نعديا به لان بساويه

جزء

الاجزاء الخارجية لكلها في الماهية لسيق الحمل على الاطلاق الا يرى ان طبيعة المياه المتعددة هي بعينها
طبيعة الماء الواحد الواقع منها وبالجملة قد تقرر ان كل جزء من اجزاء الجسم البسيط مساو للكل في الاسم والحد كما
سيصرح به فعلم ان الجزء الخارجي لا يساوي الكل في الماهية الخارجية اعني العينية فان قلت مقصود المستدل
ان اجزاء الوجود ما هي من مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو صحيح مطلقا لان الجزء داخل في ماهية الكل
والشيء ليس داخلا في نفسه وايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه قلت لفظ المساواة يأبى هذه الارادة
كما لا يخفى عارضا لها اذ لا شك انه ليس منفصلا واجنبيا عنه بالكلية فيلزم اجتماع
النقيضين لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذي هو الوجود بوجوده مع او بعد المراد بالمعية
والبعدية الذاتيتان لا الزمانيتان والا فلا استحالة في عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وههنا بحث وهو
ان الترديد لها بالنسبة الى المعية او البعدية والعلية مع نفس الوجود او مع وجود الوجود فعلى الاول فالتالي باطل
في وجود الجزء عن نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل او تقدم وجوده على وجوده
لا تقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثاني لا استحالة في تقدم وجود الجزء على وجود الكل بان نفرض
فردان من الماهية بجزئها فيوجد تلك الماهية بعد فردين منها يعرضان لجزئيها وليس هذا تقدم
الشيء على نفسه والجواب انا نختار الشق الثاني ونقول يلزم تقدم الشيء على نفسه على ذلك
التقدير لان الصفة الموجودة في نفسها يوجد لموصوفها باعتبار وجودها اي بعد وجودها في نفسها
البتة فان الجسم الابيض ما قام به البياض الموجود ولا يعقل ان يقال قام به البياض المعدوم اولا
ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجود على الفرض متقدم بحسب الذات على عروض الفردين منها
لجزئيها المستلزم لعروضها لها فاذا فرض ان اتصاف الجزئين بالوجود قبل وجودهما تقدم الشيء على
نفسه بلا مرية فتأمل فليس الجزء متقدما فان قلت [illegible] ما ذكرنا على ان في المعية
مغايرة الشيء لنفسه وفي البعدية تلك المغايرة مع التقدم كما في القبلية فلم يتعرض له قلت لا فائدة
فيما ذكرت فان الوجود بحسب ذاته غير الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار ولا استحالة في
تأخره بالاعتبار الثاني فان قلت هذا الاعتبار جار في الثالث قلت نعم لان ذات الشيء لا يمكن ان

بناءً

بناءً على اعتباره معه قال الرسم يجب ان يكون بالاعرف فان قلت تخصيصه بالرسم مع الافادة معلل بان المعرف
يجب كونه اعرف سواء كان رسما او حدا قلت اجيب بان وجه التخصيص انما يكون بالاجزاء والاجزاء اعم
لا محالة فلا يصدق المقدمة الثانية ومن يقول لنا الا اعرف من الوجود فلا يتم فيه هذا الدليل وفيه بحث
اعم من المفهوم فان قلت المتكلمين مثل المساواة انه افراد اعم من الخارجي والذهني وان خص بالخارجي كما هو
عند المتكلمين فيتوهم انه لا يراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لا اعم منه ولا يتصح فيه المساواة لانا نقول بعد
تسليم ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لادعاء جزئيته لما سواه وجه
ولا تقريب حينئذ لقوله والاعم جزء الاخص قلت الاظهر ان المراد انه اعم المفهومات التي يعرف بها
وايضا فان النقيض هاهنا الظاهر انه دليل ثان لاعرفية الاعم معطوف على قوله والاعم جزء الاخص من الجزء اعرف
لا علة ثالثة لاعرفية الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وعليه الشارح في تحقيق الجواب عليه
قال وفي الجواب الخ قد نبهناك على ان لفظ المساواة مانع عن حمل الترديد على ان
اجزاء الوجود اما نفس مفهوم الوجود او لا حتى يتوجه فيه هذا الجواب فمع لو قرر ابتداء بناء الكلام على ذلك لاندفع
هذا الجواب ونقول انا نختار انها ليست بموجودة وعلى الثاني يلزم اجتماع النقيضين فيه بحث اذ لزوم
اجتماع النقيضين على تقدير ان يتصف اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم
يستلزم اتصاف الكل الذي هو الوجود به وهذا غير ثابت في صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار
بسلبها لا يستلزم اتصاف كلها به فلا نقض ويمكن ان يقال اذا كان جزء الدار متصفا بسلب الدار
فلا شك ان الكل يجتمع مع الجزء وان اجتماع الموصوف بشيء يستلزم اجتماع صفته به فيلزم
اجتماع النقيضين وهذا الوجه يجري في صورة الوجود ايضا فان بنى المستدل لزوم اجتماع النقيضين
على تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظاهر وان بناه على ما ذكره من ان عدم الجزء
يستلزم عدم الكل لم يتضح فحوى دفع النقض ايضا لان مقدمات الدليل جارية في صورة النقض والمخالفة
في تعليل احدى المقدمات لا في نفسها وهذا القدر لا يقدح في النقض وبهذا ظهر ضعف ما افاده الشارح صح
في كتبه المنطقية دفعا للاعتراض بلزوم اشتراط الشيء بنقيضه او تقومه بالنقيضين على تقدير

لا الدور

نظر

لا يقال

اعتبار نقيضه السابق في التصديق من ان يعتبر في التصديق شرطا او شطرا فهو ذات التصديق السابق
لا موضوعه العارض لتلك الذات فلا يرد شيء من المحذورين وخلاصته لا المحذور في اشتراط نقيضه او نقيضه
بالنقيضين ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضا لازما لما صدق عليه التصديق فان قيد
بهذا التصديق المعروض مع الحكم يلزم اجتماع عارضه اللازم معه فيعود اصل الفساد سواء كان العارض جزءا
او شرطا ام لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض بعد الذي لم يلتفت اليه القوم على ما نقل في حاشية المطالع
فتامل فانه اي الوجود مقابل العدم ينافي المفهوم الا انا نبداه اشارة بمقابلة العدم الى وجه اخر غير الظهير
مع ان الظاهر تقابلهما لا انتفاء الباقي رجوعا اليهما ومن هنا بحث وهو ان كون الوجود منتفيا بالعدم
عند الفلاسفة انما يستقيم في الوجود المطلق ومن الوجود الذي هو حصة للممكن واما الوجود الذي هو الواجب الذي
ادعوا انه عين ذاته تعالى فينبغي ان يكون عندهم موجودا في الخارج بوجود هو نفسه فيجعل بعض ...
عد من الوجود المطلق من المعقولات الثانية والمعقول الثاني كما سياتي عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول
اخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه والوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان عندهم وهو الوجود الواجب
الواجبي وهذا البحث اورده بعض المتاخرين وقد يجاب بان المراد بالمطابقة الخارجية المنفي عن المعقول
الثاني موجود خارجي اذا جرد عن المشخصات حصل منه في الذهن ما يسمى معقولا ثانيا على ما سيجيء في كتبه
كلية الكلي وبالجملة ليس موجود خارجي يكون المعقول الثاني ذاتيا له والوجود المطلق ليس ذاتيا للوجودات ومطابقته للكثيرين
التي هي حصته عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه مقول عليها بالتشكيك وقد بين ان المقول بالتشكيك لا يكون جزءا مما تحته
ان يستدعي الى بحث ما يطابق الكلية كما كان للسواد المعقول ما يطابقه في الخارج ولا اشكال ان السواد
المطلق مقول بالتشكيك وعارض لجزئياته فيفهم ان المطابق بالمعنى الاعم مما ذكر ينفي عن المعقولات
الثانية على ان افراد المحمولة من حملها بالمواطاة اذا كانت موجودة في الخارج ولا شك انه عروضها
لمعروضاتها في ضمن تلك الافراد الموجودة فلا يكون عروضها للمعقولات الاولى في الخارج فلا يرد انتفاء الآ
الشرط الاخر والظاهر عندي ان مرادهم بكون وجود الواجب عينه انه يترتب على ذاته ما يترتب
على الوجود لا ان هناك ذاتا ووجودا هو عينه اذ لا يخفى عليها ان ما حمل على الوجود المطلق بالمواطاة

لا يمكن

لا يمكن ان يكون قائما بنفسه صانعا للعالم كما ان ما صدق عليه الضحك والشيء وغيرهما من المفهومات المواطاة
لا يمكن ان يكون قائما بنفسه وهذا نظير ما ذكروه من ان صفات الباري تعالى عين ذاته فان الشارح
المحقق صرح في الموقف الخامس بان مرادهم انه يترتب على ذاته ما يترتب على الذات والصفة لا ان هناك
ذاتا وصفة هي عينه قال ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها من الذات
وحدها فان قلت يلزم على هذا ان لا يكون الباري تعالى موجودا عندهم تعالى عما يقول الظالمون
علوا كبيرا قلت ان اريد عدم كون الوجود قائما به فالحكم يلتزمونه بلا شبهة وان اريد به انه لا يترتب
عليه ما يترتب على الوجود فهو ممنوع وقولهم الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه
مواطاة وكذا قولهم الوجود المطلق مقول بالتشكيك على الوجود الواجب وغيره تسامح وقول على سبيل
التشبيه والمجاز هذا ما ظهر لي من مراد الفلاسفة قاتلهم الله تعالى فحينئذ يندفع عنهم ذلك البحث لان معروض
الوجود فانه موجود فقط قيل عليه معروض الوجود متصف بالوجود والوجود موصوف بالعدم
ايضا فيلزم ان يتصف معروض الوجود ايضا بالعدم اشتقاقا لان صفة الصفة صفة فلا صفة
يصح قوله فانه موجود فقط وجوابه ان كون صفة الصفة صفة ليس كليا بل اذا كانت محمولا بالمواطاة على
الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطاة للحيوان ويتصف بانه ليس
بحيوان مع ان الحيوان لا يتصف بانه ليس بحيوان وهو ظاهر جدا انما اللازم يتصف احدهما بالاخر مواطاة
قيل هذا انما هو في العقليات المتعارفة واما في العقليات الطبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه كما يقال
الجزء ليس بجزء له كما ان اجزاء الدار متصفة بانها ليست دارا في مطابقة التمثيل مناقشة و
ان نظير هذا المثال كون الاجزاء ليست موجودات والكلام على انها ليست بموجودات وليس المراد بالصفة
ما يكون قائما بالشيء بل ما يصح حمله على الشيء كما لا يخفى اما في اصل الاستدلال فلا شك ان المراد بها ذلك
لا ما يحمل على الشيء مطلقا والا يكون قوله فلا يكون الصفة ... صفة فاسدا اذ حينئذ حمل الكلام على الجزء ...
لا فائدة فيه فكيف يدعى بطلانه ثم لا يذهب عليك ان المجيب بنى على ان الصفة في الاستدلال عام من
ذلك ... فان نقل لفظ المستدل مرادنا المعنى العام فالنقض المجيب قلت لا يمكن ولا ذلك لان الموجودات

يعقول

عند الشيخ ليس الموجود ولا المعدوم خارجا عنهما اما العدم فظاهر واما الوجود فلانه عينها وبهذا يظهر جواب
ان يرجع الجواب المنقول بقوله وقد يقال الى مذهب الشيخ بلا قول بالحال وهو بهذا يخرج باثبات
الواسطة المعدومة القائلة بان الوجود لا يرد عليه القسمة فقد صح انه اشار في حاشيته شرح التجريد وابطل توهم
لزوم القول بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثمه وقد اشرنا الان الى توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا يتوجه
فلا يصح الا على مشتبهي زاد البعض الافاضل لكن بنى على تفسير الحال بانه صفة قائمة بموجود لان الاجزا
ح قائمة بما قام به الوجود الذي هو الكل ولا شيء منهما قائم بموجود سلمنا الا ان يجاب الا ان كان يتوهم انه يظهر
بانه فلا يرد هذا السؤال على ما حققناه في تعريف الحال من ان المراد بالموجود فيه اعم من الموجود قبل قيام هذه
الصفة او معه وليس المراد الاول فقط حتى يرد ما ذكره لان الحد في المشهور اشارة الى الحد في غير ان و
المشهور وقد يكون مركبا من الاجزاء الغير المحمولة قال الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية انه اذا تركب شيء من
اجزاء غير محمولة وحصل تلك الاجزاء باسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه يحصل ماهية المركب في العقل ويكون
القول الدال على تلك الاجزاء حدا تاما وقد ذكره الشارح في بحث الماهية بل التمايز في الذهن فان قلت
التمايز الذهني يكفي في الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتمايزة في الذهن اما ان يتصف بوجود معه
او بعده وغاية ما في الباب ان اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن لا شك في بطلانه ايضا
قلت لا محذور في الشق الثالث اذا تردد في الوجود الذهني للاجزاء المتمايزة في الذهن لا في الوجود
الذي رجع اليها بعد التمايز لها في الخارج فمن يصحح الترديد بين الاقسام الثلثة فليكن تلك الاجزاء متصفة بالوجود
في الذهن لا في الوجود الذي هو قبل حصول الوجود الذي هو الكل المركب فيصح ان وجود الجزء في الذهن عبارة
عن العلم به ووجود الكل ايضا عبارة عن العلم بالكل فيحقق الاول قبل الثاني بلا محذور اذ لا محذور في تقدم
نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر بل بالعدم اه اي فلعل الاجزاء الذهنية يتصف احدها
بالاخر بالكل ايضا فانه يصدق ان الناطق حيوان وانه انسان [illegible] واتصف اجزاء الوجود بالعدم
ولا شك انها اجزاء ذهنية يتصف ايضا بالوجود الذي هو الكل قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم
معا واين اجتماع النقيضين قلت بعد تسليم ان الاعتبار ليس مبنيا على الحزن وتسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل انما يتم

التصادق

التصادق اتصاف الاجزاء الذهنية بالكل بمعنى حمله عليها مواطاة واتصافها بالعدم منها بمعنى قيامه بها
وحمله عليها اشتقاقا فاللازم ان يصدق على تلك الاجزاء انها معدومة وانها وجود ولا محذور فيه بل المحذور
ان يصدق عليها انها موجودة وانها معدومة لجواز ان يكون من الخواص اه وذلك لان المعرفات
والمحدودات لغيرها من المفضي المبدا الفياض فيجوز ان يستعد الذهن القدسي لفيضانها من كنه الحقيقة
بمجرد تصور الخواص فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة كنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما تؤدي
الى الكشف على ان هذا التقرير انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة واما عندنا فالعلم بعد النظر الصحيح بمحض
خلق الله تعالى بلا اعداد وتوليد بل بطريق جري العادة كما هو الظاهر بل نقول كونه اعرف يتوقف
على كونه بديهيا توضيح لمراد المحشي فان توهم المصادرة لا يظهر من عبارته ظهوره لنا بخلاف عبارة
الشارح لكن فيه بحث وهو ان الاعرفية في نفس الامر يتوقف على نفس البديهية فيها ونفس البداهة لا يتوقف
على الاعرفية بل يستبعد اياها وانما الموقوف عليها هو العلم بالبداهة لا نفس العلم بالبداهة يتوقف على
العلم بالاعرفية اللازم على الاستدلال وبالعكس فيه وكذا لا نمنع توقف العلم بالاعرفية على العلم بالبداهة على
انه وجه غير ما ذكره الشارح الا ان يريد التعرف بحسب العلم في الاستدلال على ذلك لما قد نبهناك سابقا
على ان هذا القول علة ثانية لاعرفية الاعم لا علة ثالثة لاعرفية الوجود كما زعمه الشارح فيما يستفاد
من ظاهر كلامه فتأمل فهذا مبني على القول بالموجب بالذات يعني ان مراد المستدل هو اثبات اعرفية العام
انما يتم في الموجب بالذات والا فيجوز ان يختار المختار افاضة العلم بالخاص دون افاضة العلم بالعام
يط فالقول بانه ليس مبنيا على الموجب لوجوب الفيض عن المختار ايضا بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط
التي من جملتها تعلق ارادته غفول عن تحصيل الكلام انما يعرض للشيء باعتبار ذلك له التحقق في
الوجود واما بالنسبة الى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالحكم بالنسبة
الى الاطلاق وبهذا يندفع ما اورد على قوله اذ لا علاقة بين الصورتين الذهنيتين من انه يشكل بالاضافة
والجزء مع الكل وذلك لان المراد بالصورتين صورتا الشيئين مطلقا مثل صورة الانسان وصورة الحيوان
سواء اخذا بالكنه او بالوجه وليس المقصود خصوص اعتبار الصورة نعم انما كان الاعم جزء اه وقد يقال العام اكثر

اذ لو اد انفكوز الاحساس بها او فرع فيها انه امر نسب على الاستعداد الى حصل من الاحساسات المتعلقة بجزئيات
او ذنب فيكون مما عرفه وهذا جار في الذاتي والعرضي اذا كان افراده محسوسة   انما البديهي بعض
وجوهها فيه بحث اشار اليه انه يصح في بعض مصنفاته وهو انه يلزم التسلسل في تصورات الوجوه بل عدم
امكان تعقل شئ لان الوجه حقيقة من الحقائق ويمكن ان يدفع ههنا بان المراد نفي بداهة كنه شئ من الماهيات
الموجودة اذ هذا القدر يكفي في الاستدلال على كسبية تصور الوجود ولا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة
فصل نبه ل) ان اراد تبعية تصور الوجود لتصور الماهيات بالكنه فممنوع لسنده وجود الواجب تعالى
وان اراد تبعيته لتصورها ولو بالوجه فمسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق والاعتراف فلا يلزم
كسبية تصور الوجود لان التابع للكسبي لو اول بان يكون كسبيا مردود بما اشير اليه في مباحث النظر
من ان العلم بالبديهي قد يكون تابعا للكسبي مثل علم العالم بان له هذا العلم الكسبي   اذ قد يتصور مفهوم
العارض اه فيه ان العارض اذا كان اضافيا او مستلزما لها لا يتصور بدون المضاف اليه والظاهر
ان الوجود من هذا القبيل فلا يتصور بدون المضاف اليه الذي هو معروضه فالاولى ان يكتفي بما ذكرنا الآن
او بالجواب الذي ادعى فيه الاستدلال اذ لا استبعاد في حمل هذا النقد فيستغنى به   وقد يكون لخروج بيان
بالكنه كتصور الحرارة وادعاء كسبيته لجميع بطل او نقول معناه قد يكون تصوره كلها ماهية المعدودة بها
ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي في المتبوعية كما اشير اليه فلا يرد منع بداهة شئ من الحقائق   وفيه نظر
لان الماهية اه انما يحصل من وجها لنظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج
فلا يكون من الوجود الا تابعا للمحقق حسب لان الوجود الذهني يعرض لها ولا يلزم كون البحث من التشكيك حتى يتوقف
بالوجود الذهني لكن فيه بحث وهو ان البحث ان لم يسلم ما ادعاه الخصم من عدم كون الشئ من الماهيات المخصوصة
بديهيا بالكنه لم يحتج في الجواب الى القول بمتعلق الوجود للماهية المطلقة وان سلم لم ينفع هذا القول لان
الماهية المطلقة ماهية مخصوصة من الماهيات فتأمل   الاول لتصوره انما يكون بتمييزه اه فان قلت
بهذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا مع ان النزاع في الكنه فقط لا يقال التمييز لازم للتصور بامر
جزئي اضافي بالنسبة الى امر آخر واما اذا كان الوجه امرا مفهوما كالامكان العام مثلا فلا لانا نقول قد يستوي ان ماله نقيض بمتميز

الشئ

الشئ عن غيره اصلا لم يكن سببا لتصوره قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المطلوب وكون النزاع في
الكنه فقط ممنوع نعم يرد ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم امكان تصور الوجود بوجه من الوجوه فلا يمكن
الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره المذكورة في الدليل المذكور ههنا ويمكن ان يقرر
الامر الاول بان تصوره بتميزه عن غيره ومعناه انه ليس غيره وهو يتوقف على تصور السلوب عنه الذي هي
الوجود فيلزم الدور والجواب الاجمالي انه لو صح لزم ان لا يتعقل شئ من الاشياء اصلا بعين ما ذكره وانه يتسلسل
تصوره وقد ان التصور يستلزم التمييز لا انه يتوقف عليه قبل فيلزم لكل تصديق غير التصديق الذي بينا
لزومها ان يحقق الحد الحقيقي للعلم وبعد بطلانه فانه يتم بان الاستلزام للاجمالي المتفق عليه عدم
استلزامه التفصيلي   والجواب ان تصوره اه وايضا تعقل السلب الذي هو على تعقل السلب العام
انما يلزم اذا كان العام ذاتيا للذي هو كما ان الذي هو متصور بالكنه وقيل لو سلم ذلك المتوقف نبا على حد
المطلق والمقيد فتوقفه على تصوره بالكنه ثم بل يصح من تعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق بوجه
ما فيقال انه تصور الوجود بالكنه متوقف على تعقل السلب الذي هو المتوقف على تصور السلب المطلق بوجه
المتوقف على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فيما بل لم يتوقف الموقوف عليه وفيه بحث لان التحقيق ان
التصور بالوجه ايضا يستدعي التمييز ولو عن بعض ما عدا المتصور وان هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور
مطلقا فيلزم الدور او التسلسل في تصورات الوجود قطعا فتأمل   ونحن لا نعلم الوجود الذهني ولو سلم
فلعل الموجود في الذهن اشباح الاشياء التي لها الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب
خلاف التحقيق كما سيأتي   فيكون تصوره حصوله للنفس فكذلك المحال الى حصول للتصور بها لا اكتساب الاعراض
بها فلا يتوجه على هذا النقد باجتماع المثلين اصلا اذ لا تتعدد الوجود فضلا عن التماثل   للوجود
الجزئي فان قلت الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالمحذور بحاله قلت ماهية الوجود
متحققة في الوجود الجزئي لا بطريق كونها صورة وقيام الشئ بخلاف الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا يلزم ذلك
اصلا   وليس قيام الوجود بالنفس كذلك يقول سلمنا ان قيام الصورة كذلك لكن انه ليس قيام الوجود كذلك
على الماهية لم يجئ [illegible] ان زيادة الوجود انما هو في الذهن فقط بهذا [illegible] والذا

لم يلزم زوجيتها النفس لحصول الزوجية فيها وان يراد بقيام الاعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بها كما
لا زيادة على ان حالى يرجع كما لا يخفى على المتامل وسياتي تتمة الكلام في بحث الوجود الذهني   الثانية انه
المنقسم الى فاعل ومنفعل هذا اولى مما نقله الشارح في شرح التجريد من ان الموجود هو الفاعل والمعدوم
هو المنفعل لانه مبني على ما اختاره المصنف من تجويز التعريف الناقص بالاعم لان المعلول الاخير الذي هو
منفعل محض موجود وليس بفاعل والممتنع معدوم مع انه ليس بمنفعل على ان في اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا
بعدا لا يخفى   اي يصح ان يعلم ويخبر عنه هذا التعريف للوجود المطلق المتناول للذهني والخارجي
لا يرد عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح ان يعلم ويخبر عنه والا لكان موجودا في الذهن لا معدوما
مطلقا ولما التعريف الاول فهو للموجود الخارجي   او ما ينقسم اه انما لم يقل او انقسام الشيء او صح ان
يعلم كما هو المناسب لتعريف الوجود ثبوت العين لان مذهب التعريفين للموجود ماخوذان من الاثر
العارضة له باعتبار وجوده فمبدا الاشتقاق في المشتق المذكور فيهما لا يكون معرفا لمبدا الاشتقاق
الموجود اعني الوجود الا ان الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل اعني التاثير بل
المعرف للموجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق نعم قد يكون تعريف الموجود بلفظ مشتق من ذي
له مبدا الاشتقاق معرفا لمبدا الاشتقاق الموجود كما في ثبوت العين   فان الجمهور يعرفون
معنى الوجود فيه منع كون المعنى الذي يعرفه الجمهور كنه الوجود الذي كلامنا فيه والفاعل موجود لانه قبل
ضعف ظ لانا لا نم ان معنى الفاعل موجود له اثر في الغير ومعنى المنفعل موجود فيه اثر من الغير غاية الامر ان يسلم
انهما لا يكونان الا موجودين   وصحة العلم والاخبار لكانت جهودها فيه بحث لان الامكان في ذلك
يمكن ان يعلم ويخبر عنه جهة تعرضه بخصوصيته ليس لمحمود رفعا بنفس الوجود فلا يتعين ان الامكان امكان الوجود
كما سيصرح به المصنف المرصد الثالث في الوجوب والامكان والامتناع ولئن تشبث فتامل فيه فلكون يمكن بمعنى
يصح ان يتصف بالموجود فهذا ايضا يندفع بيان الدور بان الامكان زيادة في كل من تعريفي الموجود
والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم وذلك لان الامكان في تعريف الموجود
سلب ضرورة العدم عنه لا الاخبار عن الموجود وفي تعريف المعدوم سلب ذلك السلب ولا اشتباه في تشي نفي التعريفين الى نسبة

الى الوجود

الى الوجود والعدم بل الى الاتصاف تامل   يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او
مشكوكه فالباقي لا يكون الا ما علم عدم اختصاصه قطعا   وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن اه
هذا الطريق من الاستدلال بعد المفهوم من قوله لا نعلم فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادنا والطريق الاول
اعني قوله لانا اذا جزمنا بوجود ممكن اه بعد المفهوم من سياق كلامه اعني قوله لو لم يكن مشتركا لم يبق الاصح
الجزم به عند التردد في الخصوصيات ولذا جمع الشارح بين المسلكين في تقرير كلامه ثم ان المسلك الثاني اسلم
اذ قد يورد على الاول ان الحاصل بعد الجزم بوجود الوجود يعني نفس الذوات فلا يجدي نفعا لان مفهوم   كان هو
احدها ليس الوجود المشترك واما الجزم عنها فمفهوم ولا يتوجه ورود على الثاني مثل توهم وروده على
الاول لان الجزم بوجود الوجود بمعنى نفسه انما يتاتى اذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة
وليس في المسلك الثاني غرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك انه لا يتاتى ح هذا الجزم الا اعتقاد وجود
الخصوصيات مطلق من غير تعيين   لسو اعتقاده ايضا فيه مناقشة وهي ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع
على اعتقاد اشتراك الوجود والمطا لشراكة نفس الامر وهذا انما يتاتى اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع
فتامل   فالحق ان يحمل كلام المصنف على المسلك الثاني بان يكون معنى قوله لا امتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات
امتناع بقاء الجزم عند التردد والحاصل بعد الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيلائم سابق كلامه ولاحقه
الوجه الثالث اه لا يقال منظور الشيخ المنقسم الى الاقسام المذكورة هو الكون في الاعيان الا انه يعني
معنى الوجود بل اللازم الاعم ولا يلزم من اشتراك الاعم اشتراك الملزوم لانا نقول اجيب عنه بان احتجاج الشيخ   اللازم هو
صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون ولقائل ان يقول سلمنا ان التقسيم لا يصح الا باعتبار
الامر المشترك وان ليس مورد القسمة مفهوم احد الوجودات لكن لا نسلم ان قولنا الوجود اما كذا او اما كذا
دور
تقسيم وانما يجب ذلك ان يكون تقسيما كقولنا العين اما جارية او باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك
ينقسم اليها ابتداء اشارة الى ما اشتهر من جعله القسم اعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان الى الابيض
والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحجر فلا يلزم اشتراك المقسم بين الاقسام وبهذا تبين ان قوله ان لا يصح ويمكن
تقسيمه الى وجودات الانواع والاشخاص مما لابد منه اذ بعد حمل تقرير المصنف اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود

بين الاقسام الاولية التي هي وجودات الواجب والجوهر والعرض لا بين وجودات اقسام الجوهر واقسام
العرض مع انه ادعى اشتراكه بين الجميع والحق ان قوله ابتداء الظاهر ان الاشتراك بين الاقسام الاولية
لان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله اعني قوله لان حقيقة التقسيم ضم مخصص الى مشترك يفيد لا م
اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان القسم في المثال المذكور على هذا هو الحيوان الابيض مطلقا
فلا ينقسم الى الفرس والجوهر بل الى ما انه قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشا
من اشتباه القسم بقيده فتوهم ان الاحتياج الى الضميمة انما هو باق على هذا التوجيه ايضا لان مقسم
المورد انه لا يلزم من تقسيما الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد الجوهر وافراد
العرض لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في الحيوان والابيض وان كان نفس القسم اخص مطلقا
وانت خبير بان هذا انما يتجه اذا سلم ان المنقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه
كما في تقسيم الابيض الى الانسان والجماد   الثالث ان العدم مفهوم واحد فلا ينافيه ان يسلم ان مفهوم العدم
والسلب واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اضافة ولا تبعا لتعدد المقيس به ضرورة ان رفع المتعدد متعدد
في الجملة ولم يحتج الى نقل ما بطلان الطرفين قلت اي مفهوم العدم لا يمنع تحقق الحصر العقلي بين الوجود
الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب ذلك الوجود فانه لا واسطة بين كون الشيء موجودا او لا يكون موجودا سواء
كان السلب معنى واحدا مشتركا بين افراده او كان كل سلب جزئيا مختصا لا اشتراك له مع سائر السلوب
الا في اللفظ قلت مراد المستدل في ايجاد مفهوم العدم نقل العدم الى صحة بناء على انتفاء التمايز بين الاعدام
لا مجرد تحقق مفهوم مشترك بين الاعراف فيتحقق فيه ذلك المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي
بين الوجود الخاص والعدم الخاص مع انه لا عدم خاص وخلاصة الجواب الآتي منع هذا الاتحاد فيتحقق
قوله فكذا انما يليه اعني الوجود بان يحمل الالف على المعنى المذكور اذ ذلك يستلزم تحقق الوجودات الخاصة لكن
النسبة في مجرد تحقق المفهوم الواحد العام لمصحوبات لا في الانحصار فكانه قال بل العدم الاصلي محو واحدا
فينبغي ان يتحقق للوجود مفهوم واحد عام والا لم يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر ان منشأ الاشتباه الاتحاد
مفهوم العدم فلا عبرة بما يقال لا دخل في الاستدلال لنفي الاشتراك ذكر ان يختلف لفظا بالذات في قوله اذ لا تمايز في العدم الا انه

لا الابيض

جعل

وجوابه ظهر مما مر ان هيولى العناصر وما يتركب منها واحدة بالشخص فليتأمل منه

مقدمة

جعل انتفاء الثاني بالذات دليلا على انتفاء التعدد مطلقا وان كان مردودا بما اشير اليه في الحواشي
لا يجوز ان يكون موجودا بوجود مغاير له فان قلت كون الشيء موجودا بالوجود الخاص غيره في كل شيء اما ان يكون
موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الانحصار العقلي قلنا الحصر العقلي ما يجزم فيه العقل
بمجرد النظر اليه ولا شك انه منها بمقدمة اجنبية من امتناع وجود الشيء بوجود غيره واعلم ان ادعاء
الحصر في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا اصلا ولو بواسطة اجنبية
يشكل في البعض فانه قد يكون موجودا بوجوده خاص تارة وبوجود زيد اخرى فتامل جوابه   قلنا
كان الحصر بملاحظة اللفظ اه رد عليه بعض الافاضل بانه يجوز ان يكون الحصر بملاحظة احد تلك المعاني
المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل للجميع وغرضه في الاشتراك
اللفظي وجوابه ان الكلام في التقسيم الذي وقع فيه التعبير بلفظ الوجود مرادا به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر
المستفاد من قولنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما فلا اشكال اصلا   ويمكن التردد في ذلك
الوجوب ورفعه حصرا عقليا رد عليه بان الحصر العقلي هو ما بمجرد النظر اليه يجزم العقل وهناك جزم العقل
بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بالوجود الخاص بغيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر
عن هذه المقدمة لم يكن قولنا انه بوجوده معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص
بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص
واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم
بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا وفيه بحث لان ابطال الحصر
العقلي بالجزم العقلي فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو صنيعهما واما اذا لم يتصور حق تصوره
فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شان جميع الاوليات ثم ان خصوص العدم ليس الا لخصوص المضاف
اليه وهو الوجود الخاص فلا نسلم انه اذا وجد زيد بوجود آخر وعدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا
بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فظاهر بان النكتة لزم في هذا المحل المعروف ان يوجد بوجود خاص

ومعه سلب جعل الخاص ويوجد بوجود خاص غيرما اضيف اليه هذا العدم او يعدم بعدم خاص
وبالجملة لاشك على تقدير تعدد الوجود آ الى حصة والعدم آ الى حصة ان لكل وجود جزئي سلبا متعلقا به
فحاصل الجواب ان الحصر بين الوجود الجزئي وسلبه الذي يصدق عليه الخاص حقيقي وهذا الكلام حق لا غبار
عليه لا تعال الحصر الذي ادعى حقيقيه هو الذي احد طرفيه كون الشئ الجزئي موجودا بنفسه فالحصر العقلي فيما
يكون احد طرفيه العدم الخاص بمعزل عما فيه المستدل الا انا نقول في الحصر لا نسلم تحقق الحصر العقلي في كيفية
كيفية فيما يكون احد طرفيه ما ذكرته موقوف على ثبوت الوجود المطلق فمن لا يسلمه لا يسلم نعم المتفق عليه
تحقيقه بين الموجود والمعدوم واما ان العدم فيه متنوع واحد فهو مستدل عليه بعدم التمايز بين الاعدام
ولذا اجيب عنه بثبوت التمايز بالاضافة الى الوجودات فتامل وبعون الله تعالى فتثبت الماهية والتشخص
وايضا دعوى الضرورة في محل النزاع لا تسمع لا يقال لا يستحيل ان ينطبق الدليل الواحد اه فان قلت لا انطباق بالفعل
وان كان مستحيلا لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يوجد دليل يمكن الايراد عليه في غير ما ورد فيه ايضا فيكفي
بذلك الايراد ونظيره ما صرح به الشارح قدس سره في بيان شرح المفتاح من انه لو ابين حال جزئي بوجه يعلم
على جزئيته في جميع الاشياء على سواء ثبت القاعدة الكلية بلا شبهة ويسمى تقسيم البرهان الكلي ومثال الجزئي
بالنسبة الى ما ذكرته من الامكان بنا على العلم بجزئيته في سائر الجزئيات وانه بعد تقسيم الامر شامل ايضا
بل تنقض تصوره لا تخرج هي لغة كما ذكره المنطق من ان الجزئي الحقيقي يمتنع فرض اشتراكه فيما هي
الوجه السادس اه فيه بحث لان الواجب يجب له وجود ما والممكن ما لا يجب له الوجود اصلا فالاعتبار
بها اشكال الا ان يرجع الى ان هذه القسمة ايضا عقلية والحصر فيما ذكرته بملاحظة اللفظ او نحاه
وكون الشئ له وجود انه اه قيل يلزم منه ابطال العقلية اعنى ان يكون للشئ وجودان بالفعل لا العقلية اقتضى
من الامكان الذي يكفي فيه جريان الوجه السادس ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واجيب لا يتعدد نفسه
الا جاز ان يكون للشئ الواحد او امكانه وثانيا بان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال وبداهة العقل شاهدة
ببطلان وقوعه فلا امكان بطل ايضا او زائدا عليها فيه مناقشة لفظيه فهو آن ان في قوله وان كان نفس الحقيقة
يفيد انها وقع موقع الجزاء وهو معلوم منه انتفاء الوجود بين نفس او زائد اللزوم لنقيض الشرط اعني كون الوجود نفس

الحقيقة والمقصود من هذا بيان ان الجزاء الازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور في الكلام
اذ المستبعد استلزامه للجزاء وتكون نقيضه اولى لذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه بالفعل يلزم
استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في قولك لو لم يخف الله لم يعصه فيرد عليه عبارة
المحل من نقيض الشرط منها اولى بالاستلزام فيلزم الجزاء وهو غلط ولذا اعرض عن حديث الاولوية ههنا على
الاستقلال لا الشئ يبقى في تركيب البعض فلا اقل من لزوم تحقق احتمال اخر غير الشرط المذكور يتحقق الجزاء
عليه ايضا فيحتج لاستعمال الشارح قوله او زائدا عليها اللهم الا ان يقال ذلك الاحتمال هو عدم الجزئية و
الاوضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة او زائدا عليها ثم ان قوله وان كان زائدين عليها مما
يحتاج اليه لان قوله او ان يكون موجودة موجودين ناظر الى قوله او زائدا عليها كما ان قوله لا يمتنع
ان يكون الحقيقة الواحدة ناظر الى قوله نفس الحقيقة فتامل وبهذا السخافة وما السنى فيه ان الادلة
عامة انه نفس الحقيقة او فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجي
لانه عين الماهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها وجوابه على تقدير ان يكون مراد الشيخ بالحقيقة المحض ظ
ولهذا احمل على ظاهره فيمكن ان يستفاد من جواب الوجه الاول المقال على الزيادة في الممكن مع قطع النظر
عن جميع ما هو خارج عنها فيه بحث لان قيد الحيثية اذا فسر بهذا لم يظهر قوله فكانت معدومة لان العدم
تابع عنها كالوجود فاذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يتصف الماهية بالعدم على اتصافه
بالوجود فالاولى ان يقال انه تفسير مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن ان يدفع بان التغيير
المذكور بنا وعلى ما هو المتبادر من قوله من حيث واما قوله فكانت معدومة فالتزام وبنا على انتفاء و
الواسطة ومثله كثير مما ذكرته فاصل الجواب الذي ذكره بل لو زمان كونها موجودة بهذا الوجود
الاضراب متعلق بتنبيك العبارة من جهة بانها خطط وفيه اشارة الى الكلام لا يقبل المستدل ونقول
مفروضه اما فيه اما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او حال كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين
ومع منعه ما يرجع امتناع الشئ اللازم لفرض نفسه كما سبق من لزوم ابطاله والشئ الغير المنحصر
ما لا انتهاء بين ما مر من انه يلزم على التقرير في وجوه وفيه انما كما عرفه الشارح وهذا الكلام معقول في صناعة المناظرة لا يرد عليه نظر

فتعين

الشارح للمقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير النفس تحقق جميع الكون زورا اه وجوه آخر لكل جميع

فروض الوسائط ترجع آخر عارض للذي يمنع بطلان التسلسل عدم انتها الموجودات الى موجود لا يكون بينه وبين الماهية

وجه آخر نعم يمكن ان يناقش في دليله وفي ذلك الوجه لا يكون زائدا اه بمنع ذلك مستندا الى ان استلزام

الحج للمحكم كما هو لغيره فليتامل ولقائل ان يقول اه قيل اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية ايضا

لم يكن من قبيل التخصيص لذلك وحمل الصواب ان يقال اه فان قلت على هذا بطل الفرق الذي ذكره

بين السالبة والموجبة بان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع بخلاف الموجبة لدلالته على ان المحمول في الموجبة اذا

لم يكن موجودا خارجيا لا يقتضي وجود الموضوع قلت المنفي ههنا في اثبات هو القيام الخارجي المقتضي لتقدم

الوجود الخارجي وما في الموجبة هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة قال

بعض المحققين الظاهر ان مراده ان الصفة ليس جواب دليل الشيخ ان تعالى كذا وليس بصحيح لان هذا عين مذهب

الشيخ وهو ان الوجود ليس زائدا في الخارج بل في العقل اذ لو كان زائدا في الخارج لزم المحال والشيخ يسلم انه لا يمكن

يكون جوابا عنه وهذا يوافق ما في شرح حكمة العين من ان النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في شرحه

الظاهر ان النزاع في كونه زائدا في نفس الامر بحسب الذهن لا بحسب الخارج وبهذا صرح افضل المحققين في تجريده حيث قال

فزيادته في التصور لا بمعنى انه موجود في الخارج فيه ان الوجود وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه يتصف

للموجود في نفس الامر ولا يمكن ان يتصف الشيء في نفس الامر بما ليس ثابتا فيها فيلزم الشيخ اتصافه في نفس الامر

والمقرر ان هذا الوجهين ناه فيلزم من الوجه الثاني ان يكون واحد عين الماهية لا الكل فقد يعني الاغراض | وجوه

بانه مقصود ابطال مذهب المخالفين من الزيادة وقد حصل وان ضربا لسياق كلام النص ههنا يدل على

ان المقصود اثبات العينية وسد ابواب الاعتراض فقد يكون وجود الوجود لنفسه واما ما يتوهم من انه قد يكون

وجود الوجود عينيا فان افراد طبيعة واحدة لا يلزم ان يكون كلها وجوبيه كما سيأتي فلا يلزم التسلسل فلا وجه ههنا

لان الدليل المذكور يدل على تقدير صحته بدلالة على وجوب جميع افراد الوجود كما لا يخفى واما الوجوب فهو موجود

بنفسه فان قيل يشكل بكل وجود واجبا اذا اعتبر بسيطا يكون تحققه بنفسه فما معنى وجود الواجب بنفسه

ان منفي فانه نحو اقتضائه الى ما معنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء الخارج او كان الواجب او غيره كان ممكن لم يفتقر

تحقق

تحققه الى وجه آخر يقوم بنفسه بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد انضمام الفاعل بوجود يقوم به فعلا

قيل فعلم ان الوجود موجود بنفسه كما ان الضوء مضيء بنفسه ليس بشيء اذ من البديهي انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة

فانا الموجود في الخارج وجود فيه لا موجود فيه والضوء اضوء في نفسه لا مضيء وبذلك كما ان السواد اسود

في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحرك ولم يصح ان يقال كل شيء اسود بالسواد فقط السواد بالسواد

والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف

الشيء بنفسه حقيقة مذهب الحكماء انه نفي ماهية الواجب ايضا الى ان نفي الماهية عندهم هو الوجود

الخاص لا المطلق فلا يلزم منه كون المطلق عندهم معقولا لانا نبايعه عدم العاصب نعم عن ذلك قال الاستاد المحقق

يرد عليه ان مطلق الوجود بديهي التصور كما اعترفوا به وزادوا التوضيح وجوها فلا يخفى عن هؤلاء

وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم يعلم ببداهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ

معنى التحقق والكون وهذا يقتضي البتة ان يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال انه ذات

الصانع نعم فرد من افراد المفهوم قائم بنفسه بل هو متقوم متبع لغيره وقد اشير في المقصد الاول من هذا المرصد

الا ان قولهم بعينية الوجوب كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم ما ذا فلا يرد ما ذكره الاستاد الاعلى طاب كلامه

فليتذكر ليس مرادنا انه اه فمعنى امكانه هو امكان ثبوته للموصوف بمعنى انه لا يكفي في ثبوته له الموصوف

فاتصاف الماهية به لا بد له من علة فالاستناد واتصاف ما ينبغي بالوجوب غير الى الاول له

ويستحيل ان النافي في القديم غير ممكن وان علة الاحتياج الى المؤثر هي الحدوث نعم ما يتوقف على الوجود ينبغي كونها

مستلزمة ومتقدمة له لكن مستلزم الشيء ومتقدمة لا يجب ان يكون متقدما عليه بالوجود وهذا انما يكون

بوقوعه اي يتنفى مانيتوقف عليها فيكون متحققة في نفسه ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على نفسها بالوجود

بل بالذات فقط وانت خبير بان كون الحدوث علة الاحتياج انما هو مذهب غير الحكماء كما صرح به في شرح المقاصد

كيف ولم يستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب نعم فيه شائبة التخصيص من الاحكام العقلية كما لا يخفى

وقد يقال اتصاف الشيء بامر اذا كان ممكنا لم يكن بد من علة بحصل ذلك الشيء متصفا به والاتصاف الواجب نعم بالوجوب | بالوجوب

والحاصل الاحتياج الى العلة التي شانها ترجيح احد المتساويين على الآخر نعم لو ثبت وجود الخاص لا قيام الى علة

موجودة له وهذا لا ينافي ذلك الجواز لكونه من المعقولات الثانية كما قيل لا بد لنفيه من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا
كان الاتصاف واجبا بالنظر الى نفسه ويكفي لكن لا خفاء للاتصاف بما ينبغي ان يستغني عما عداه بالكلية فيجب
ان يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون الا جائزا
حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله له من مرجح اما الذات او غيرها ويلزم المحذور
واما ان يتقدم عليه بالوجود فممنوع فيما قبل علته اذا جوز ان يوثر فيها بحيثية غير مثل الوجود وجود نفسها
جاز ان يؤثر مع حيثية في وجود العالم حتى لا يمكن الاستدلال بوجود الاثار على وجود المؤثر الواجب بان ضرورة
العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه
فتامله للوجود عند كما قيل فيه بحث لانا ان اريد انها قابلة للوجود في العقل فلا نم انها ليست بمتقدمة
بل متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية يتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي لها ولئن سلمنا انها قابلة له
في الخارج فلا نم ذلك انما يكون من العلة لم فيه لو كان لها بهذه وجود آخر كذا في الحكمة فتامل وكلامنا فيها
في العلة الخارجية لان الوجود الخارجي وان لم يكن موجودا خارجيا الا ان اتصاف الماهية به في نفس الامر يقتضي ان
يكون موجودا في الخارج قطعا بخلاف الاتصاف بالحيثية المذكورة فظهر الفرق بينهما وان اشترك الى علمه
كل منها في انه ليس موجودا خارجيا وانما افترقا في بيان انتفاء احتياج الحيثية الى العلة التي هي على
وجودها في الخارج مع انها تحتاج الى بيان ان الاتصاف بها ايضا لا يحتاج الى تلك العلة لان اتصاف الماهية بالحيثية
معلولة للجزء وهذا اللازم لكونه من عوارض الجزء كما لا يخفى فتامل لا يناسب هذا التوجيه لان الحيثية
على هذا التوجيه ليست من افراد المتقدم كما يدل عليه قول المحشي وهذه الحيثية من التقدم كيف وكونها نفس
الذات اخر اقرب على هذا التوجيه من كونها نفس المتقدم كما لا يخفى اجاب الحكماء قد سبق الاشارة الى جوابه
عليه منها انا لا نم ان المعدوم لو جوده نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان الماهية
يقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها بالوجود عليه ضرورة امتناع تحصيل الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف
المفيد لوجود غيره فان بداهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مفيدا لوجود الغير ومن ههنا يستدل
بالعالم على وجود الصانع قوله بلا اعتبار وجوده فيه اي بلا اعتبار وجوده في نفسه فيصح قوله والا لامتنع

اه فان قلت يجوز انه يعدمه باعتبار واحد من الامرين الوجود والعدم فلا ينافي الجزم المذكور الترجيح في
احدهما قلت ذكر العدم استطرادي لان التفويض انما يتوجه باعتبار الوجود لا غير وهو المقصود بالمنع
بل كانت بالعدم من حيث هي هي ايضا انما شمل الماهية الواجبية او شمل الماهية مع الوجود فلا نم
انها لو كانت نفس الوجود لا قبلته خلاصة الجواب انه ليس المراد بالقبول ههنا القبول الحقيقي الذي يقتضي اجتماع
القابل مع المقبول بل المجازي فانه نفي التحقق النفسي والمراد بالتعقل والتقصد من ها هنا نفس
حصول صورة الشيء في العقل ولو مسامحة كما صرح المحققون بانه العبور الى صلة فلا بد ان التقصد
والتعقل موجود ذهني لا وجود ذهني على وجه لا شك فيه المراد نفي الاستلزام مطلق والتقيد بقوله
على وجه لا شك فيه لاقتضاء سياق الكلام لا للاشارة الى تحقق الاستلزام في الجملة وايضا فالماهية يعني للدليل
بعد التسليم اذا لم يكن معقولة لا حد اه فيرد عليه البرهان على الوجود الذهني حال على ثبوت وجود مغاير لوجوده الخارجي
عينية واما انه في انفسنا فلا لجواز ان يكون في المبادي العالية ويكون التفاتنا اليها هناك كافيا
في الحكم عليها ولا يكون فرض عدم معقوليتها مستلزما لتخلفها عن الوجود الذهني بمجرد فرض الحكم لكونها معقولة للمبادي
العالية وموجودة ذهنية بذلك الاعتبار قطعا لا يقال لا يمكن ان يكون علم المبادي العالية بالاشياء على وجه حصولي بل
واليه يميل كلام المحشي في اخر المقصد السادس من مقاصد العلم واذا كان علمها بها حضوريا لا يكون معلومها
موجودة فيها لان مناط العلم الحضوري ان يكون نفس المعلوم حاضرا عند العالم غير غايب عنه ومناط الوجود الذهني هو
الارتسام الظلي بعينه انهم صرحوا على انه تع يعلم جميع المفهومات موجودة او معدومة على حضوري فلو استلزم
الوجود الذهني لزم ان يكون جميع الاشياء ثابتا في ذات الباري تع ثبوتا ذهنيا فيلزم الكثرة في ذاته وهو خلاف
الفلاسفة لا يتيسر لانه هو مقتضى اصولهم لان قال به ابو علي في اشاراته ولو سلم ان علمها حصولي البتة
فتلك المبادي ليست تحصيل الجزئيات المتشكلة الحادثة والا لاحتاج الى الالات الجسمانية كما هو مقتضى اصولهم فاذا لم
تتعقلها ايضا فلا عن الوجود الذهني قطعا فان قلت هذا انما يفيد زيادة الوجود الذهني في بعض المعقولات
وهو الجزئيات المتشكلة مثلا والمدعي هو الزيادة في الكل قلت هذا وارد في الجواب ايضا كما يذكره ان الحاجة
فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة الخارجي والا فهو رد على دليل كل منهما الا ان يثبت

الا بحكم الكل الذي هو المدعي للنهم الا ان يقال العقل الفعال وان لم يكن مدركا للجزئيات الا ان النفوس الكلية المتعلقة بالفلك التاسع مثلا تدرك جميع الكليات بانطباعها فيها وتدرك ايضا جميع الجزئيات بانطباعها في القوى التي من النفس المنطبعة في جرم الفلك التاسع بقي ههنا بحث آخر وهو ان من يقول ان الوجود عين الماهية يقول الوجود الخارجي عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى لان يقال انه يرد اي تتصور الخارجية خالية عن الوجود الذهني لان الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية ولان الوجود في الذهن نفس الماهية الخارجية فتامل اذ يتوجه عليه انا لا نسلم انه لا يتحقق تشخيص هيئة فيه بل الادراك بطريق التعلق او الحاصل صورة لا عينها لا انفسها وفيه تامل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني فلا معنى لهذا المنع عند التحقيق فتدبر لا الاثبات بكل وجه نايد عليها ما التمسك بعلم التفاوت في التفصيل انما يفيد الزام الخصم لا اليقين مع ان المسئلة من المطالب التي يطلب فيها اليقين لما اني وجمله عليها فيه بحث لجواز ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد موجود ههنا انه ليس بمعدوم على ان معنى المعدوم الماهية على تقدير عينية الوجود لها ارتفاعها بالكلية واما القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاثبات غير مفيد بل هو مستبعد للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه معركة للآراء فقد ذكرنا في مباحث شبه التفاوت من الحد بهما اذ لا عد وكيف لا والمغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبنيا عليها كان انكار عدم الافادة مكابرة اذ لا فايدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتباري لا يكفي في كل نسبة كما في كون الشيء فوق الشيء وامثاله والنسبة بين الشيء ونفسه بالصاحبية والاتصاف من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة الرابع ايضا لم يدل على زيادة الوجود المطلق دون الخاص وكذا الثاني اذ لو كان له فان قلت هل يمكن الاستدلال على ابطاله بان يقال لو كان الوجود معقولا انه جزء الموجودات الموجود البتة قلت نعم الا ان المقصود بالابطال جزئية الوجود من الماهيات واما الماهيات الكلية باعتبار ذهنية فيجوز ايضا الفعل من الامور الموجودة اخفى الاشياء من حيث هو التحقيق وفيه نظر فلنا فصلا الخ لم يقل اما جزاء اكتفاء بذكره سابقا لا بد من الانتهاء الى البسيط فان ذلك لانتهاء اليه والحاصل ان الغرض نفي جزئية الوجود للموجودات

قلت

قلت المراد ان هذا الغرض يستلزم عدمه وانه استحالة له فلا يكون جزء الجوهر قد يمنع ذلك بجواز كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما في السرير على ان اللازم هو الزيادة في البعض والمدعي انه زايد في الكل والتحقيق ان هذا الوجه او لم يغاير الوجه الاول فقط واما الوجه الاول فقيل لانه مثل ان يقال الاب يسبق عين زيد لان الاب يمتنع ان يكون زيد الا ابا وزيد قد يكون الا اباه ولا يخفى انه يفيد المغايرة في المفهوم والحق ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات الماهية يقبل العدم فلو كان الوجود نفسها او جزءها لما كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتامل حتى يكون قيامها اه اي كقيام العرض بمحله والا فمطلق القيام الخارجي لا يقتضي تحقق هوية القايم بل يقتضي هوية المقدم حتى يكون مما صدق عليه احدهما وقيل في توجيه نظرا على اني دال المعتبرين بحث اذ قد يتحقق لما صدق قبلا اي دال الهوية كما في حمل العدمي مثل زيد اعمى وهو صريح كلام المحشي بدل على اقتضاء اني دال ما صدق على الهوية اذ لم يقرح باني دال المعتبرين بل متضمن نحاية الهويتين واتصافه قد يكون بتقدم هوية احدهما وجوابه ان مساق كلام المحشي يدل على انا استدل على اني دال ما صدق بانتفاء نحاية الهويتين بناء على استلزام المحذورين وانه اراد باني دال ما صدق اني دال الهوية والا كان زد حمول اتحاد صدقه فالتباين الدليل مع ان مقصود المحشي اثبات هذا الاتحاد في خلاصة البحث وورود ما على النافي وعلى الاول انا نتفي نحاية المعتبرين ما يستلزم اني دال هما حتى يلزم اتحاد ما صدق نعم قد يتحقق لما صدق بلا اني دال الهوية كما عرفت لكن الكلام ههنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتامل لكن زعم الاعلام تلك الذات اه اي قد فيه بحث لان الاتحاد في الوجود ليس حقيقة الحمل ولا يكفي فيه ذلك والا جاز حمل الجزء الحقيقي على الكلي كما جاز العكس في الاتحاد وفي الطرفين مع انه لا يقول به احد فالشرطية ممنوعة اللهم الا ان يحمل على مواضع الحمل ويبين انتفاء ما منها والتفاير يكفي فيه اه قد يقال لم لا يجوز ان يكون الشيء محققا في الخارج الذاتين ولا بد من مسحه اه اعتراض على المحشي بان ما ذكره الشيخ بيانا لما ادعاه فكيف يكون ردا لكلامه راجع الى الوجود الذهني قبل فيه نظر لانه لا نزاع للقايلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والعدميات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل بحيث في اقتضاء الثبوت على الجملة فلا يتجه لهم بحجة دفع الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود

اه لا يخفى ما فيه فتدبر

والماهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر غاية الامر انهم لم يقولوا بان الوجود
زائد في العقل بل يقولوا انه زائد عقلا وفي التعقل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني
على ان الوجود زائد على الماهية ذهنا بالمعنى الاول زائد على الماهية في الواجب قيل لو كان للواجب
تع ماهية موجودة لكان مبدأ الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدأ الاثنين والمحتاج الى المبدأ
لا يكون مبدأ الكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها اشبه بالمبدائية قلت الماهية على
تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة فاذن يكون مبدأ الموجود آخر موجودا وهو محال ويمكن ان يقال
تقدم الماهية على الوجود بحسب الذات لا يقدح في كونها مبدأ للممكنات على ان الزيادة بحسب التعقل كما حققه
الشارح في حواشي التجريد فلا يلزم ان يحتاج الاثنين الى واحد هو مبدأ الممكنات فتامل مجردا عن الماهية
اي عن مقارنة الماهية والعروض لها او عدمها اشارة الى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي
المقارنة الا شرط يمكن اجتماعه مع انتفاء الشرط المذكور على النسختين وجه دفعه ان ما يقال يجوز ان يكون
الشرط ممتنعا اجتماعه مع الوجود مع الممكن فان قلت لا تم الامكان لجواز ان يكون تشخص الوجود من
الممكن مانعا قلت المراد بالامكان بالنظر الى ذاته وماهيته بان النزاع لبس في الوجود المشترك
فان قلت اذا كان الوجود المطلق زائدا في الواجب تع كان ممكنا محتاجا الى علة فيلزم المحذور اللازم على
تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لا محذور لان ذاته تع عند تحقق وجود خاص نفسه بنفسه انتفائه
بعارضه الذي لا هو عارضه فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده لوجودين واما حصته
من مفهوم الكون في الاعيان او مفهوم الحصة من مفهوم الكون هو نفس الكون من المفهوم مع خصوصية ما
لا ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة فكل لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون وكذا في الحصة
بالجملة الحصص امور اعتبارية للوجود المطلق والوجود الخاص افراد حقيقية له فان الوجود
مقول بالتشكيك الخ قال الشارح في حواشي المطالع الوجود في الواجب اتم لانه مقتضى ذاته وابعد الاستحالة
زواله نظرا الى ذاته واقوى لكثرة آثاره فالوجود متفق عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوى
راجعا الى الاتم لان جعل كثرة الآثار دليلا على الشدة وقد يناقش في التعليل بان الحرارة مقتضى
الاولى م

الصورة

الصورة الذاتية مع ان كثيرا من الاجسام اتم في الحرارة منه والارتفاع مقتضى النفس النباتية وكثير من الاشياء
اتم في الارتفاع منها فتامل فيكون عارضا له قيل لا احتياج ههنا الى ذكر ان المقول بالتشكيك
عارض بل القول بانه مشكك يتجه لان اختلاف مقتضياته كالنور والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتامل
كما اشتهر فيما بينهم اشارة الى ضعفه على ما حققه في حواشي التجريد فانه قال هكذا ولقائل ان يقول لا نم
ان الماهية وجزءها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزئها في بعض الافراد اقدم واولى منه
حصولها في بعض ولم يقم برهان على بطلانه واقوى ما قيل فيه انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات
لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد
والضعف اختلاف في الماهية بالكمال والنقصان واقول اذا كانت الوجود آه قيل هذا الاعتراض
على الاعتراض الثاني للحص مبني على لزوم القول بان الوجود عين الماهية مطلقا واجبا كان او ممكنا وهذا
غير لازم على المص اذ لا يلزم هذا القول منه بل الظاهر من كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال وان سلمنا
ان الوجود مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى السيد في ذلك عند الاشعري القائل بان الوجود
عين الماهية وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب الحكيم حتى يلزم عدم صحة القول بان
الوجود الخاص والماهية في الممكنات لان قوله وان سلمناه لا يناسب مذهب الحكيم كما تحقق
نعم قوله في تقرير الاعتراض الاول في الاشياء التي يصدق عليها انه وجد لا موجود يدل على ان الوجود الخاص
مغاير للماهية فيلزم منه ثلثة اشياء لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود قيل الواجب بمعنى
ما يقتضي فانه وجوده ليس متحققا عند الحكماء وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى المستغني عن الغير
وقسمة الموجود الى الواجب بالمعنى الاول والى الممكن تقسيم له بحسب الاحتمال العقلي لا ان كلا قسميه موجود
في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ في الكتاب الشفاء حيث قال ان الامور التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل
الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع له ايضا وجوده
والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده
والاول ما قال الشيخ في مفتتح رسالته التي في بيان كيفية زيادة الصدور فلان ولنا اعلم ان لهذه المسئلة مقدمات فينبغي

وان نسلم ان منع الاعتراض بعروض الوجود لا يصدق عليه لعدم جوازه اختلاف الماهية وافراده واذا كانت المشككة فافراده متعينة من الوجود في ليس نفس الطبيعة عارض عليه افراده
ح

ان يعرف ولا اخفى بنتيجه منه المطالب من معرفة الموجودات الا اخذه من المبدا الاول وهو العلة الاولى المسماة عند الحكماء بواجب الوجود اعني بواجب الوجود ان يكون وجوده من ذاته لا من غيره بهذا الكلام وهو صريح بانه واجب الوجود لا يقتضي ذاته وجوده واما ما ذكره في الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده هناك الا ان حصر الموجود في القسمين حصر عقلي لا ثالث لهما وان الشي الاول هو الممكن لان احد القسمين يحتمل صرف الوجود عن الخارج والصواب ان يقال انه سيجي ان الوجوب يطلق على ثلثة معان من استغنائه عن الغير واقتضائه لوجوده والامر الذي به تمتاز الذات عن الغير والظاهر ان غرض في هذا الاستغناء المعنى الثالث لا اذ اشار اليه في المتن بقوله بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو ان الصواب بعد ما ذكره المصنف ان يتعرض للمعنيين الباقيين ايضا يعني بيانه ما رجعه الذي هو الوجود المطلق اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص للمطلق اقتضاؤه ان يكون فردا من افراده فالواجب ما يقتضي كونه موجودا الا بوجود الا ان الممتنع ما يقتضي كونه معدوما لا عدما والجواب ان مراده ان ذات الباري جزئي وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق ورد هذا الجواب بانه في شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب موجودا بوجودين احد الوجودين في نفس الماهية والاخر وجود تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد اجاب المعترض عن هذا الدفع بانه لا يكون الوجود ذا ماهية ووجود مغاير لماهيته غاية الامر ان تلك الماهية وجود خاص هو نفس ماهيته المقصود لم نثبت كون ذات الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري في اعلى مراتب الوجود وبينه بما ذكره السعد من ان مراتب الوجود بحسب العقل ثلث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا الى ذاته ويتصور انفكاك الانفكاك ايضا واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده فالانفكاك هنا يتصور دون تصوره واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته فلا يمكن تصور الانفكاك هنا بل الانفكاك في تصوره كلاهما في والت خبير بان ابحاث الفلاسفة على القول بعينية الوجود الخاص ليس على ما ذكره بل زعم تقدم ذاته على وجوده بالوجود والوساطة على ما ذكره فنقول ان ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجود الذي هو عينه هو المطلق ... بالوجود هنا ... ان يكون الحصول بالذات بالغير ان يكون شي واحدا فاعلا وقابلا للشي الواحد

ردا عرض لعله ... العرض ...

وفيه انا لحار الشي الى ولا يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياج الى العقل مسلم لكن العقل هو نفس ذاته فانهم يقولون الواجب من حيث انه مبداء لانكشاف الاشياء عقل وعلم ومن حيث انه يعقل الاشياء عاقل وعالم ومن حيث يعقل نفسه معقول ومعلوم فعروض الوجود المطلق للوجود الخاص في نفس ذاته ولا يلزم منه احتياجه الى الغير

٧٧

وهو الوجود المطلق لان العارض هو المطلق لكن لا احتياج الى معروضه ولا فاعل له غير معروضه وهو الوجود الذي هو عين الواجب على زعمهم ولا شك ان المعروض قابل لعارضه فيلزم ان يكون الشي الواحد قابلا وفاعلا ويلزم ان يصدر عن الواحد اثنان لان اتصافه بوجوده المطلق في الازل وقد قالوا الواحد صدر عنه العقل الاول فانتقض اصلان كبيران من اصولهم وان كان عروض المطلق للخاص في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاؤه لمطلق الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياجه الى العقل الى الحصول فيه وما ذكره الشارح في حواشي التجريد في وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن على الشق الثاني من ان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق في العقل والممكن ليس كذلك فغير تام لانه مع ان الحق ان الواجب لذاته مقتض وجوده من غير افتقار الى شي اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل بما ذكره هذا ولم يظهر الفرق بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب فانه فائدة في بيان الفرق بوجه آخر فتامل تلك العبارات ليست مستقلة اذ لا انتقال مقصود السائل انه لزم وجوب الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود وحاصل الجواب عدم لزوم الوجوب بمعنى الاستغناء عن الغير وايضا في هذا من ذلك لانا نقول بل حاصل الجواب ان معنى اقتضاء الذات للوجود الذي يعتبر في الوجوب هو الاقتضاء بالاستقلال فلا يلزم المحذور هذا والاظهر في الجواب ان يقال اقتضاء وجوده نوع المطلق اقتضاء الكلي بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقه بل اقتضاؤه للكلي بالمواطاة هذا واما ذكره من الجواب ففيه نظر لان الفرق في بين وجود الواجب ووجود الممكنات في الاستقلال في الاول دون الثاني غير الاقتضاء الاستقلالي اما لا يكفي لانه يصح وجود زيد موجود مع صحة وجوده نوع موجود وبه ابطل المثل المجردة اه نقل عن افلاطون انه قال ان لكل نوع فردا مجردا ازليا ابديا من كل نوع وابطل ذلك بان اتحاد الطبيعة مع اختلاف اللوازم في التجرد والتعلق ممتنع والجواب منع كونه اي كون الطبيعة النوعية يقال بالتواطؤ والوجود مشكك عندهم يظهر احكامها وآثارها جميعها لا اختصاص بها فاندفع ما يقال ان الفرق بين الوجودين بما ذكره غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني آثاره احكام كذلك يترتب على الوجود الظلي مثل الكلية الجزئية والجنسية والفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الذهني كلوازم الماهية ووجه الاندفاع ان الوجود الذهني ليس له اختصاص بالماهية بل كل منهما شامل لا عينا كثيرة لا يتحقق الفرق بين احدهما عن الاخر لعارض الماهية فاندفع

رض

وفيه انه يحمل ... لا بد وان يكون فرد من الوجود ... الواجب نفس الوجود المطلق ... موجودا ... ولا يلزم من ذلك ...

الاقتضاء

انما يعد تحقق الاقتضاء الواجب لذاته بالاستقلال ... الحكم ...

مباحث الوجود الذهني

بتنبيه الجميع او بعض الآثار وان ترتب على الوجود الذهني وبعض لوازم الماهية فحينئذ لا يترتب الا على الوجود
الخارجي كالممتنع مطلقا اي الاعم من الذاتي والغيري او الاعم مما بعده اعني اجتماع النقيضين والعدم ويمكن ان
يكون معنى الاطلاق التخصيص في الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتي وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين
بعده من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى والعدم المقابل للوجود المطلق الظاهر ان تقييد العدم بالمقابلة
للوجود بناء على ما اشتهر من ان عدم العدم وجود فسلب العمى هو البصر بعينه كما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة
فلبيان العدم مطلقا مما لا وجود له في الخارج البتة واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتأمل
لفوائد متعددة في بيان الوجود الذهني لم يثبت بعد وهي لم يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه لم الحكم بالصحة
بل السقيفة بأحكام ثبوتية المراد بها ههنا المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سيذكر على ان الحكم على المحكوم به
ويمكن المراد بها الاحكام التي تثبت الايجابية وان اشتهر تبعه الى غير ذلك من الاحكام الايجابية الصادقة فهو كما لا
يخفى ويدل عليه قوله كلما يحكم عليها بالامكان العام فانه مثال للمحكوم به لا الحكم والقضية الايجابية ههنا
حقيقة فيما شريك الباري يحكم عليه بامكان العدم فالمحمول يجب اعتبار وان كان بالاشتقاق ما ذكره الا الامكان
العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو سلب ضرورة احد الطرفين ويحتاج الى الجواب بان المراد به ههنا سلبية
احد الطرفين وهو امر ثبوتي اذ ثبوت الشيء للغير فرع ثبوته او اعترض عليه بانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين
محمول شريك الباري ممتنع وان لم يوجد في عقل ولا قوة مدركة فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج اذ لا ثبوت له في الذهن
وقت ثبوت المحمول للموضوع فيكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب انا ان اندرج في هذا الفرض عدم
المبادي العالية فقد لا يسلم اتصاف الممتنع بالامتناع بناء على ان المحمول اما كان او غيرها جاز ان يستلزم الحكم
كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت احد منهما في الخارج لجواز ان يكون ثبوته في واحد من تلك
المبادي موجودا على ان الغرض ههنا انما هو نوع من التمييز للمعقولات غير التمييز بالوجود الخارجي سواء
اخترعها الذهن او لاحظها من موضع كما ستذكره وبالجملة المعلوم قطعا ان اتصاف الممتنع بالامتناع
ليس باعتبار الخارج في التعارض ... به على تقدير عدم قوة مدركة اصلا فالحصر المدعى ان
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له مسلم ودعوى الضرورة في محل النزاع مسموع ... حكم الطبيعة بعد عدم العقلاء على

لا ينتفي

وصفها بالصادقة في مواضع

لا ينتفي العلم وبهذا يظهر اندفاع ما اورده الاستاد المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدومات التي يحكم بوجودها في الذهن
ان سلم الوجود الذهني فامكان وجودها فيه اي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل وجودها
في الذهن فوجودها قبل تحققه بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر بمساواته للعدم كما ان العدم ايضا بالضرورة
متصف فيها بمساواته للوجود والا تحقق احد المتنافيين الحقيقيين بدون الاخر وهذا باطل ضرورة اتفاقا
مع انه ليس لهذا العدم وجود اصلا ومع حدوثها الجملة اي باعتبار الاتصاف بعدم تم العلم بالاخبار
عنه لا باعتبار الحكم لانه خروج عن السوق فالجواب تام لكن في تفريع السؤال على ما قبله مناقشة ظاهرة
لان المذكور فيما سبق ان الحكم بالمحمولات الثبوتية اعني التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي وجود الموضوع
فلا تصدق قوله لو صح هذا لانتفت ... حتى يكون قضية موجبة معدولة او سالبة
العقد وانتفاؤها وجود الموضوع باعتبار ما العدم المطلق على الامر حتى يقال ... معدوم مطلق
مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون ثبوت المحمول ... لا ينتفي اتفاق وجود الموضوع كما سيجيء
الذي في تحقيق الاستدلال الثالث على الوجود الذهني بل باعتبار حال لا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الا
قلنا مفهوم المعدوم المطلق اه قال الاستاد المحقق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لو
اقتضى ثبوت المحكوم عليه انما يقتضي حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير يكون المحكوم عليه ههنا
موجودا في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحيث يثبت له
تلك المقابلة في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهو ظاهر ويمكن ان يدفعه بمنع قوله وعلى تقدير
كونه اه اذ حيث المقابلة للوجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا يتنافى في هذه
المقابلة اتصاف هذا المفهوم بالوجود ومن حيث انه متصور اه لم يرد به ان وجوده
باعتبار تصوره في حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه حال
اعتبار الحكم باعتبار كونه متصورا ح لا باعتبار انه موجود في الخارج فتامل لكن انت خبير
ان اللازم ههنا عموم الحكم لكل متصور ممكنا كان او ممتنعا والعمل الى ... على اخلاطه على تقدير صحة
وجه ... ان يكون بحسب طبائع الانواع الممكنة الوجود لا في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة ... فلا تفيد الا شخصا

من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجود في الخارج ازلا وابدا وانقضا ليس كلها مستعد يمكن كذلك لان سبب
الاول لو المادية الكاينة الفاسدة من كل نوع عين الفرد الموجود الباقي مرتسمة عندهم في العقل الفعال
كان فلك فيحكم على المعدوم الجزئي من حيث هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي من حيث هو الكلي ثلث بعد تسليم
المقدمتين لا انفراده كلام على السند قوله فلا ابعاد ان ترتسم فيه صورة مما يوجد او رد عليه انه ان اريد خاص
من الموجود اذ العقل انما تميز بارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة ايضا واجيب بان الاشتباه في كون محل الارتسام
فان اثبت ذلك بعد ارتسام الممتنعات ايضا اذ لا كمال للعقل منتظرة وفيه انه انما يتم اذا ثبت ان في ذلك الارتسام يمكن
كمال له وقد يجاب بان المراد صورة ما يوجد ويعقبه عليها من المعدومات قوله المراد بالوجود الذهني هذا لانه
مناف لما سابق في المقصد السادس من مقاصد العلم من ان الارتسام في غير العقل الانساني ينافي الوجود الذهني
فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع فيه لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به الفاضل في شرح
المطالع ان ج شيء سلب عنه ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب
لج لانه لا بد من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان تقتضي الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع
ولو في الذهن كسائر الموجبات المتفقة بلا فرق ومن هاهنا قال الفاضل الرومي في حاشيته المراد بعدم
استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج واما استدعاؤها
وجوده في الذهن فلا محيص عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة المعدولة المحمول من هذا
وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبر فيها ثبوت المحمول للموضوع او قال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة السالبة
المحمول موجبة في الظاهر سالبة في الحقيقة كما يدل عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذا حمل انتفاء الكتابة عن
زيد عليه كانت موجبة سالبة المحمول راجعة الى السلب واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة
فدلالة فيها الموضوع مفهوم عدمي وليس حاصل الحمل السلب بل هو الايجاب ذمه السلب لا يساويه ويؤيد
نفي كونه مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا شك ان المقتضي لوجود الموضوع
حقيقة الايجاب لا صورته فخلط فلا ورود للبحث واما ما ذكره الفاضل فالغرض منه اظهار صورة الايجاب مبني
على الظاهر بقرينة انه ايضا صرح بان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي وجود الموضوع لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له

قوله

وعلى المعدولة ايضا اذ لو صدقها مع عدم الموضوع واما اذا لم يجعل الاحتراز عن المعدولة ليس مقتضيا
لا انها ليست بسالبة فان نحو جاهز مطلقا في الشرطية المذكورة اشارة الى ما قيل اذا كان الوجود والثبوت يحمل لا
والسالبة المعدولة فانا فيها الى انتفاء الموضوع في تعريف المعدولة مع عدم الموضوع واجيب بانا نريد
انها ثابتة للموضوع في نفس الامر علم ان معنى نفس الامر نفس الشيء على ان الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت الشيء في
نفس الامر مثلا ثبوته لشيء في حد ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن
من وجه اذ الموجود في الخارج الذي ما انتقله موجود في نفس الامر دون الذهن والكواذب بالعكس وبهذا يعلم منع انحصار
لنفس الامر انه مفهوم المعدوم امر سلبي فيكون قولنا الممتنع موجبة سالبة المحمول ولا يقتضي وجود الموضوع
وقدم ما فيه سواء كان وجوبا بطلت الحقيقة الموجبة الكلية اي يلزم ان تكون الاحكام الايجابية الكلية كلها
باطلة قطعا صرح به في حواشي التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض اوصاف الموضوع بحيث لا يمكن ان يصدق
الا على الموجود في الخارج ففي تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية بلا مرية اجاب عنه المحشي هاهنا باجوبة
كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث العلم فنذكرها هناك ان شاء الله تع لان التضاد من
احكام الاعيان والعبارة فيه بحث لان هذا الكلام انما يتم اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات
الخارجية كالحرارة والبرودة ونظايرهما واما لو تشبث بلوازمها كالزوجية والفردية او بصفات
المعدومات كالامتناع وامثاله فلا اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها
العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو بالوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا للامتناع على انه ان سلم كذا
الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني
اذ لا يتصور له وجود عيني حتى الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول في الذهن والقيام به فهذه
الاشياء اعني الحرارة والبرودة ونظايرهما حاصلة في الذهن لا قائمة به والثاني هو الموجب للاتصاف الذهني
لا الاول كما ان حصول الشيء في المكان او الزمان لا يوجب اتصافهما به وانت خبير بان هذا الجواب ايضا لا يتم
على ما ادعى عليه كثر الفاضل بان الموجود في الاذهان ماهيات الاشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم
اذ لا يمكن ان يقال الماهية حاصلة في الذهن غير قائمة به مع ان العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية عندهما قائم به قطعا

والقول بالقيام باعتبار العلمية ورد العلم عنه بما لا يحدس نعم يتجه على ما اختاره بعد اللفظ بل يخالفا المحمول
من القول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن فهو يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم
وهو عرض جزئي لكونه قائما بنفس مشخصة متشخصا بتشخصها وما سبق وهو الموجود في الخارج واما الموجود في
الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي جوهر ومعلوم وما ذكر ثم امتناعه هو حكم الذي [illegible]
قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل الشبهة الثانية بان القابل بشرط الحصول الاثر ولا ثم حصول
الذهن للحرارة والبرودة ونظايرهما وقد اشار اليه الشارح ايضا في حواشي التجريد ورد عليه بان الدليل لكن
للوجود الذهني يدل على وجود الصور الجزئية ذهنيا والصور الجزئية لا ترتسم في النفس المجردة بل في المادة
والمادة تقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس ايضا ترتسم فيها ما يقبله كالغم والفرح ونظايرهما من الحجاب
عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وقوى النفس المدركة اعراض كما تقرر فيها
به واعلم ان هاهنا مغالطة ذكرها الكاتبي في حكمة العين بل الحق مذهب لا بد من بيانها وحلها وهي ان الموجود
في الذهن موجود في الخارج لان الذهن من الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه
والجواب ان ما ذكره من جعل [illegible] ان الخارج ظرف للذهن كالبيت للحقة والذهن ظرف للموجود
الذهني كالحقة للشيء فيلزم ما ذكره ومنشاؤه عدم ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على
الظرفية واما اذا حقق المعنى وعرفنا ان المراد بالموجود في الخارج هو وجود الاصيل الذي هو مصدر
الاثار ومظهر الاحكام وبالموجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية ولا يبقى
انه اذا قيل الموجود في الذهن موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود بوجود اصيل لم ينتظم الكلام
وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها لا شك فيه ايضا لان الموجودات الخارجية انما تتمايز باعتبار ما
وما به التمايز [illegible] لم يلزم ان يكون [illegible] عن غيره لكن لا بد من تمايزه في نفسه
بحث ان الموجودات الخارجية من المعدومات فكيف لا يشك في تمايزها [illegible] تمايز المعدومات وللخلاف على الخلاف
في تمايز سائر المعدومات بعضها عن بعض وجه الفرق [illegible] الكلام على [illegible] الوجود في الخارج [illegible] تمايزها
بحسب الخارج [illegible] ولا يخفى التي [illegible] اشارة الى [illegible] قوله فان [illegible] على [illegible]

مغايرة

تمايز المعدومات فان عدم جزء الشرط لا يوجب عدم المشروط فان قلت عدم اي جزء كان من العلة التامة يوجب
عدم المعلول فما معنى هذا الكلام قلت المراد بالشرط هاهنا معناه اللغوي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيصح الكلام
وان حمل على معناه الاصطلاحي فنقول المراد من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط ان عدمه مع وجود باقي
العلة التامة يوجب عدمه فيكون معنى قوله فان عدم جزء الشرط لا يوجب انه لا يوجب عدمه مع وجود اجزاء العلة التامة
التي فرض وجودها في الصورة الاولى وهذا الحكم صحيح لان تلك الاجزاء اذا فرض تحققها في الصورة الثانية ايضا كان
جزء الشرط الذي فرض عدمه هنا اجنبيا ليس بجزء من العلة التامة اصلا فلا يوجب عدم المشروط ولك ان تقول المراد
ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث هو كذلك بخلاف عدم جزء الشرط من حيث هو كذلك
نعم اذا لوحظ من حيث انه جزء آخر من العلة التامة فعدمه ايضا يستلزم عدم المشروط والاول اظهر اي في الخلاف
في تمايز المعدومات اي بين القائلين بانه لا ثبوت للمعدوم والا لم يصح التفريع ثم اعلم ان الممتنع يستلزم الممتنع
وكذا المنافي [illegible] فلا يكون المسألة فرعية [illegible] المعدوم الممكن الغير الخيالي [illegible] على قوله لانه لا تمايز الا في العقل
بان الدليل على ذلك ان التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كالحقيقة وذلك الاختلاف والاقتضاء غير مشروط بالعقل
اذ لو فرض ان لا عاقل في الوجود لم يكن الاختلاف والاقتضاء الا انه لكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فلنتذكر
هذا واعترض بعض المتاخرين على هذا الحق بانه يجاب التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الغلاة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين مع القائلين بعضهم بتمايزها
لا يمكن اجراؤه في تمايز المعدومات اذ لا يمكن ان يقال انه كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة
اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما [illegible] عن كونها معدومات فالاولى ان يقال
لما كان التمايز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات
الخارجية لان ثبوت الذهني ومن نفى حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا وهذا الاعتراض مع بيانه
التفريع بالوجه المذكور [illegible] شرح المقاصد سوى قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام [illegible] والجواب
عن الرد بان الامر بالعكس [illegible] مراد [illegible] ما هو الحق في هذه المسألة وان الخلاف في التمايز ينبغي ان يكون
فرع الخلاف في الوجود الذهني [illegible] لكن ذلك ليس مراده [illegible] المعدوم [illegible] الوجود الذهني [illegible] ان الشيء

كلام الشارح في المقصد السابع من بحث الوحدة والكثرة على ان ما علم في كل وجود به الامكان انه لو لم يكن
موجودا لم يكن ثبتي امكانه لاقترن الامكان بعدم انها تبين المعدوم كما يتوهم منه ان الحكم الاشتباه بين ثبات الاعدام
على وفق ما ذكره المصنف الا ان نبت ان ما ذكره ابعد عن كلام الزاهرة اما عن قوله لا يمكن اجراؤه في المعدومات
فمدار الاختلاف في ثبات المعدومات ليس من حيث انها عدميات بل من حيث انها معدومات وقد اشار اليه الشارح
بقوله واما المعدومات التي من جملتها العدميات فذكر ثابت خلاف فعلى تقدير القول بالوجود الذهني يكون الاعدام
ثابتة لكن لا باعتبار انها معدومات بل باعتبار انها موجودة في الذهن ولا ينفي باعتبار عدم خروجها بالوجود الذهني
عن كونها معدومات بل يكفيها خروجها عن كونها معدومات فانما هو نادر دقيق من جملتها ان الماهية غير مجعولة تتفرع
هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكرها بعض من الاستدلال عليها واما على التحقيق الشارح الذي اورده
فيما سيأتي فمداره على عدم تقصيده بواسطة الجعل بين الماهية ونفسها ولا دخل لشيئية المعدوم في ذلك
قال الامام الرازي هذه المسئلة متفرعة اي بعض المسئلة الاول وهي الجزء الاول من المتفرعة فان ماذكره في
المقصد مسئلتان ثم التفرع في كلام الامام بمعنى التوقف في كلام الشارح بالعكس بمعنى اللزوم وهذا اظهر في معنى
التفرع وانما قيد المعدوم في الخارج بالممكن لانه لا يخفى عليك ان الاولى ان يقيد المعدوم بالممكن الخيالي ايضا
اذ الخيالي ايضا لا تقرر لها عندهم كما صرح به بمعنى انها لما كانت كثيرة من الماهيات الممكنة غير خارجة الى الوجود
العيني وغير منفكة بينا بين فلم يصدق الحكم بعدم المجعولية مطلقا صحيحا او لا باعتبارها بعونا ابدليل فتامل وقيل
مطلقا لاتحاد الاطلاق بالنسبة الى التقرر ان الماهية الممكنة من غير اعتبار تقررها لا تخرج عن الوجود ولما الحق
الاول فيدل على ان الماهية الممكنة حاصلة مع التقرر وباعتباره لا تخرج عن الوجود فهذا هو وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل
ان يحمل الاطلاق على تعميمه الماهية الممكنة والممتنعة جميعا كونها محكوما عليها فيه بحث لان الحكم وان توقف
الاشتباه لا سيما على تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا او من المبادي العالية بل يكفي حصوله وتميزه
بالوجه الشامل اذا علم بوجه كما اذا علم الانسان بانه ضاحك لم يكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوما بالوجه
فيه بحث ما سبق الوجه ولذلك قال الاستاذ المحقق تعريف العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق على علم
الشيء بالوجه مع انه اكثر معلوماتنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود كل ماهية في الذهن بكونها محكوما عليها محل نظر وكان قوله

وقيل

٨١

وقيل اشارة الى ضعف ما ذكره لاذكره يمكن ان يقال حاصل الاستدلال ان الموجبة يستدعي وجود الموضوع حال
اعتبار الحكم اي حال اتصاف الموضوع بالمحمول وثبوته له انه ساعة فساعة وان دائما فدائما ولا شك ان ثبوت الاشياء
لكل الماهيات المحكوم عليها بالاشياء حكما ايجابيا دائمي فيلزم حال الوجود الدائمي وهو المطلوب لكن يتوجه عليه انا
اذا لم نتصور الماهية معدومة في الخارج فانتفاء بالاشياء انما يكون باعتبار وجودها في العلم الاعلى فيرجع
الى الدليل الثاني اللهم الا ان يقرر بان بعض الشارح على مجرد الثبوت في العلم الاعلى عندهم لا باعتبار اتصافها
بالاشياء انسب الشيئي المستدعي لذلك ولا شك انه كلام قليل الجدوى او لانها ثابتة في علم العلم الاعلى حيث
لا يستقيم الاشارة هنا الى ان المعدوم الجزئي معلوم للعلم الاعلى وجه كلي كما هو مقتضى قاعدتهم فهذا المعدوم الجزئي
من حيث خصوصه فالحق الوجهين وان غاية ما يمكن تخصيصهم قال الشارح في حواشي التجريد قيل
الدليل على ثبات مفهومي الوجود والشيئية المشتركة في الا يجوز فيه الاشتراك الا لفظا فيقال وجود الماهية
من الفاعل لا ثبات شيئيته من الفاعل ويقال للماهية واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية
وممكنة الشيئية وفيه نظر لان النقاش بحث الاشتقاق لا ينافي الاتحاد في المفهوم وكان الشارح قال
مثل ما ذكره يمكن ان يجاب بان مراد المستدل هو انه لا يقال شيئها من الفاعل بحسب اللغة اي لا يصح ذلك بحسب اللغة
فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاشتقاق قد اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه
الاخر ولم يقل فيما لا يستعمل فيه الاخر فتامل ومن قولنا السواد شيء والتشريف ان اهل اللغة لا يجوزون
ان يكون واضح الثبوت شيء دون الاخر ان الذي ينفي كون المعدوم اه لا حاجة الى تخصيصه ببعض
المعتزلة والحكم بناء على ان الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم ثبوت على الذات وبعض المعتزلة قائلون باشتراك
الذات بين الذوات والمعاني بالاحوال لان الاستدلال الذي كما يدل عليه سياق الادلة لا اشتراكه بين
الذوات المعدومة بعد اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات المعدومة نظرا الى كلام الخصم والزام له بانه
يخل انه لو لم الاشتراك ولم يقصد ما ذكر لكان الظهر ان يقال التخيل الذي ذكر بعيد هذا ولا جزء هو الا
لزوم الشيء كما مر مشروحا في الدليل الثالث على زيادة الوجود في الممكن فان الشارح ذكر هناك على تقدير
جزئية الوجود فاعلا على تقدير جزئية الثبوت كما لا يخفى التخيل الاتي اذ قال التخيل الا ان يصور الشكل هكذا الثبوت زايد

والوجود زائدا بشرط انتاج الشكل الثاني و بعد اختلاف المقدمتين منقوض بهنا قلنا بل هو لازم الوجوب
ان عنا من طرف المعتزلة فلا اعتبار بكونه من حكم بان لفظه سهو من الناسخ والاولى فيقال الذوات المتقررة
عند كونها في العدم قبل التقييد بتعلق في العدم لان وضع المسئلة في الافراد اخذ مطلق الذوات اعم من ان
المعدومة الغير المتناهية والموجودة المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بان العالم حادث عند المعتزلة ايضا
فكل موجود متقرر في العدم قبل الوجود فالذوات المتقررة في العدم متناولة للمعدومة والموجودة معا لانا
نخصصه بالمعدوم منكما يشعر بكلام الفاضل وبهذا الشان اشعر سياق الكلام في محل الشيح كما لا يخفى على الفطن نعم
تخصيص تقرر الذوات الموجودة بكونها في العدم ايضا لا ينبغي الا انه لا يناسب السياق كما لا يخفى هذا ويمكن ان يناقش في
الوجه الثاني بان الذوات المتقررة عندكم في العدم وان كانت ثابتة غير متناهية مع ان تناهيها لازم ببرهان التطبيق
بان يعتبر منها جملتان ونطبق احديهما بالاخرى والاكثر من غيره جمع في العبارة بين حرف التعريف ومن
وهذا وان كان مخالفا للقاعدة شايع في عبارات المصنفين فيكون ايضا متناهية لا يخفى ان الحجة الزامية
ومع تسليم تجويزهم عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي في الفعل بان هذا الوجه لو تم لدل على ان
الافراد المتقررة متناهية لا على انها غير ثابتة لا يلتفت اليه هذا فالكل الذي هو الاكثر يمكن ان يقال المراد بالكل
اي الاكثر والاقل متناه ونقض بمراتب الاعداد فان اجيب باشتراط الثبوت في التطبيق ولا ثبوت لمراتب الاعداد
عندنا كما ان المعدومات الممكنة ثابتة عندكم يدفع بان الشرط هو الوجود فمن قال ان الثبوت في التطبيق فقد
تعالى الفرق بين الثبوت والوجود لا يفيد في اجراء البرهان لانه يدل على ان الاعداد لكل انه في الاعيان لا يمكن
سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان المعدومات الممكنة ليست ككون الاحاد
في ان كانت هنا بعد [illegible] البحث في التنبيه فالاولى ان يسقط حديث الكون في البين وان اكتفوا [illegible]
ايشير الى كون الزائد بعد متناه مع ان كل واحد منها غير متناه انما علم بانه يتوقف عدم تناهيهما الظاهر انما
متقدر ان تجري فيه ان ارادتها متعلقات القدرة بالتعلق بمعنى الازلي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن
القادر من ايجاده وتركه فهي ايضا غير متناهية بالفعل وان اريد تعلقها بالتعلق الذي يترتب عليه وجود المعدوم
وهو التعلق الحادث فعلى الظاهر فيعني عدم تناهيها ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يتعلق بعده ولا تتعلق بعده

فعدم

فعدم التناهي هو المعلومات بمعنى وقوعه في الغيب [illegible] بمعنى اخرى كما لا يخفى الثالث الذوات المتقررة اه قال في شرح المقاصد
هذا الدليل مع ابتنائه على كون تركيب الشيء [illegible] يمكن الثبوت [illegible] بمعنى المسبوق بالنفي لا يستلزم كون الذوات ثابتة بعد الوجود
بل غاية ان ثبتها في العدم مسبوق بنفيها وانت خبير بان الدليل الزامي فيهم وانه في غاية الضعف اذ لا يرد لهم اجيب
عنه بان معنى كلام الآمدي ان الموصوف بصفة نفي نفسه منفي و بصفة اثبات يفيد ثبت الموصوف لها على عين نفي
البصر في ثبات زيد مثلا بل نفي بصره اي بصره متصف بعدمه وهو ايضا موصوف بنفي نفسه منفي فكلامه في غاية
الاحكام ونقايض ان يقال لا نسلم ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزائد
عليه وهو ظاهر لا نسلم ان الموصوف بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه نعم هو منفي بمعنى
انه غير موجود لكنه لا يفيد لان الكلام في نفي الثبوت المدعى عمومه من الوجود على ان قوله كما ان الموصوف بصفة
الاثبات ثابت يشعر بالاطلاق في الثبت كما في المقيس عليه فليتأمل الى ما سيجيء تبايننا اه يمكن ان يقال
فيما سيأتي ما سنذكره في الوحدة اقتضاء الثبات بشرط العدم تأمل جاز ان يعرض له كل واحد منهما
اي بالنظر الى نفسه فانه فيلزم جواز تعاقب الحركة والسكون عليه بالنظر الى ذاته وهو باطل قطعا فلا بد ان يقال
عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبهما نظرا الى امر خارج فان تجرد قابلية المحل يكفي
لمقارنة الامور [illegible] فيه بحث لا يخفى لان السؤال يرد بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية
لا تقتضي شيئا منها [illegible] ماهية واحدة يجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا
على عدم جوازه فان قلت يحتمل ان يكون الماهية من قبيل الاعدال قلت لزوم السفسطة ليس باعتبار لزوم تجويز
قيام الحركة بالمعدوم بل باعتبار [illegible] فعلى تقدير تسليم جانبيه لزومها بحاله والوجه ان يقال الاتصاف في
الصفات الثابتة فيجوز ان يبنى على عدم ثبوت تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة
والكثرة ولا بعد في ذلك فان التشخص على تقدير الموجود الخارجي مع انه اعتباري عندنا فلا يبعد [illegible]
لنفي الثابتة المعدوم الثابت تأمل وقد يقال في الثالث ان رجح الاول حيث قال انما اريد به ان ذوات
ما سببها السواد الكلمة [illegible] منفي بالوحدة والكثرة او الامتياز ان اي سبب الكلية لا تقتضي بالذات الكثرة
ولا يلزم كون المعدوم مورد الانتزاع اذ الصفات والتشخص لا يتوارد عليه حالة العدم بل انما يتعاقب عليه حالة الوجود والكثرة

الوحدة

برد عليه ان هو عام [illegible] من جهة انه لا يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر وانتفاء ما اذ عدم الاشتراط من انتفاء احدهما انتفاء الاخر فلا يلزم من ابطال احدهما ابطال الاخر

حالة العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتقريركم فان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية ولذا
قال الشارح المحقق فقد تعالى يتعلق المقدورية فان قلت على القول بعدم ثبوت المعدوم كيف يتحقق
المقدورية ولم يتعلق الجعل قلت يتعلق بنفس الذوات على ما سيجيء من كون الماهية مجعولة وان كان في تعليل
لتحقيق الشارح فان المختار عندنا ايضا على تحقيقه ان الثابت هو جعل الذات متصفة بالوجود كما هو عندهم بلا
الوجود حال او فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام ايضا لانه اما ان يعترف الحكيم
بان الوجود حال ام لا فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان الثابت في الحال
فالاولى ان يقال في ابطاله كون الثابت في الوجود ان الوجود ليس موجودا كما قيل في ابطال كونه في الاتصاف ان الاتصاف
امر عدمي لا انه لا يتم على راي القائلين بوجود الوجود فان الاحوال كما اعترف به القائل بهذا السؤال بعد
ابي هاشم ومن تابعه فلما يعترف مثبتو الاحوال غير معترفين بانها معللة مقدورة الى غير ذلك وقد حقق الآمدي
في الابكار مراد القوم ونص على ان النزاع لفظي فيبطل منه لانا نقول اذ ذلك كذلك الاتصاف امر عدمي
او فله وصفي لا اعتباري لكان له اتصاف بالوجود فيها فينتقل الكلام الى اتصاف الاتصاف ويلزم التسلسل وفيه كلف
اذ من الجائز ان يوجد فرد من الاتصاف بلا اتصاف له بالوجود دون سائر الافراد ويشير اليه ان يجيء في
بحث الوجود وفيه بحث فتدبر لجنه بحث فان قدرة الايجاد اذا لم يتعلق بالذات ولا بالوجود لكون الذوات
قديمة والوجود حالا ولو كان الاتصاف عدميا كان ما لا اثر له لا لم يمكن ان يكون موجودا او كان العقول الجسمية
صدور اللامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل ان يكون للاعدام المحضة صدور حسية وان يكون الهيولى الجسمية
محل المعدومات الجنسية وجوابا بان المنفي تعلق قدرة الايجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتا وبالوجود على معنى جعله موجودا
والمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالاثر هو الذات الاعتبارات كما ذكر موجود بلا ريبة
فتامل ولو كان المعدوم الممكن ثابتا او قبل الادخل للشيئية اللازمة اذ على تقدير عدم الثبوت فلا شيئية ثابتة
اذ المعدوم فرد ان الممكن والممتنع والمنفي فرد واحد وهو الممتنع وجوابا بان المراد بيان العموم على وفق اصطلاح
عليه حيث ان المنفي ما لا يثبت له لا كان ذاتا وحكما كما ان ما التعرض بثبوت الممكن المعدوم في العموم مما لا بد منه اذ لو
لم يعلم بكونه شيئا يصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت المعدوم منه والعلم ان الاظهر له وجه الاظهر به
عموم م

ان

ان صدق مفهوم المنفي على افراده اللازم على التقدير الاول حتى انهم يطلقون لفظ المنفي على ذاته فانه يدفع
توهم ربما كان الترديد بقوله وحينئذ اما ان يكون مساويا له بناء على توهم ان معنى ايضا بان يطلق المعدوم على الثابت
اذ ح لا وجه الا المساواة مثلا على ان معنى قوله وح حسب الاطلاق من غير اعتبار مدلول لفظ ايضا او نقول انه توسيع
للدائرة لا ترديد ومثله مقبول شائع في كلامهم وقد يدفع بانه تحقق بالاتفاق اطلاق المعدوم على المنفي بل
ان يكون باشتراك اللفظ بان يوضع بوضع آخر بازاء المنفي لا باعتبار اتفاق المنفي بمفهوم المعدوم الثابت على المحض
فيلزم ثبوت المنفي لا بعد الاطلاق على المنفي والثابت معا فلا اشتراك لفظا بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول
يجوز ان يكون الاطلاق باعتبار المعنى بهذا اللفظ والاظهر في الجواب ان الاشتراك خلاف الاصل بهذا والاقرب انه فلا
في دفع قبيل ذلك القائل لا نزاع ان معنى العدم سلب الوجود ومعنى النفي سلب الثبوت والاعم الاول الى ان نقيض
الاخص اعم وهو نتيجة المقصود كما لا يخفى فالمطلوب حاصل الجدلية اصل مطلوب وهو ثبوت ذات المعدوم بثبوت
مفهومه باعتبار تميزه عن مفهوم المنفي فان قلت مراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا بما ذكر في الجواب قطعا
قلت نبه على ان كيف يصح قوله فرد مثله مستبعد في صناعة المناظرة فكان السؤال ان يحتمل مثله دعوى عدم
ثبوت الاصل المعدوم لا عرفا فالعموم تمام لقيله وبهذا يظهر انطباق الجواب الذي ذكرنا على ما قاله لانا نقول العالم اراد
او يمكن ان يجاب ايضا بان المراد ان كل معدوم ممكن متصور ولا ينافي المنع لان التصور اجمالي كاف في التصور وهو حاصل
في قولنا كل معدوم ممكن مقدور لله سبحانه على انه منفي النفي عندهم سلب الثبوت فلا محذور في الجواب تعالى على
الممتنع وعند ما ان الثابت ظاهر ان هذا قول القائلين بثبوت المعدوم وما سنذكره في آخر المقصد السابع
ما في التكليل النقل على انه لا بد علم بالعالم او يدل على انه قول المعتزلة انه يقول بما سنذكره هناك من تحقيق ثابتة
عندكم في العدم فان الانسب لقوله فيما سيأتي ان ثبتت عندكم لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما ان لا قدره في
العدم فما وجه ذكره قلت كان النقض بالنسبة الى نفاة الاحوال وهم يقولون بانها عدم ومعنى ان الانسب هذا
التقييد واما ما سنذكره فزيادة توضيح وتحقيق لكلام الشارح الذي يورد قوله في النقض اورد عليه كما يدل عليه النظر فيه
قوله وكان تفصيله بالذكر فيما قال بهذا الاعتراض فان المراد بالوجود فيما سنوضح وجود المعدوم بقوله هو ما دلت
وجود المعدوم له وسيجيء ان الاظهر من السابق ما لم يتحقق الفرق وان فيه الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم الذي فرض حالية باعتبار قيام

عطف م
عموم م

بقيام الوجود بالموجود في الجملة واما سائر الاحوال فلا ضرورة في انتفائها فثبوتها بل لا اتفاق الكل وان تحقق نفاة الاحوال
لزم اجتماع الوجود والعدم قيل ثم يقولون بثبوت ذوات الاعراض مع العدم من غير ان تقوم بالجواهر وهو جائز في
الوجود بلا لزوم كون الشيء الواحد موجودا او معدوما والى الآن ورد اذ لو ثبت اه تنبيه على انتفاء ثبوت وجود
المعدوم مع العدم الذي ادعى ضروريته بمعنى البداهة وتجويز ثبوته في العدم بدون القيام بالمعدوم مصادم
للضرورة والاتفاق فلا عبرة به والحاصل ان مبنى النقل على الفتق من الاضافي وجود المعدوم فلا نقل
ولا في العدم لان المفهوم من التي يسميها البعض حالا امور اعتبارية ليس من شانها ان تعرض لها الوجود
عندكم فهي من مسائل المختلفة وانتم انما تقولون بثبوت المعدومات الممكنة فنقول انا ما سلمنا انها واسطة فان
المعتزلة تخصيص الثبوت بالممكنات دون الحال عند القائل بها ليس من الممكنات انما يلزم مقداره نفيه صحيح قوله واما
القائل بالحال فله ان يخص الثبوت في حال العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت يدل على نفي
المراد بها ايضا لان الارادة كما سيجيء في مباحث الاعراض لا تتعلق الا بمعدوم وتغاير عند اهل التحقيق
كما سيأتي تقريره في المرصد الثالث فيه بحث وهو ان الذي يأتي تقريره فيه هو ان الامكان موجود في الخارج فلو
بني الكلام عليه لزم وجود المعدوم الممكن في الخارج حال كونه معدوما فيه بل هو امر اعتباري [illegible]
الحدوث [illegible] صفة ثبوتية بمعنى عدم كون السلب جزءا من مفهومه وان نفي سلب المعروف [illegible] اللازم [illegible]
الوجه الثاني على ان الاتصاف بالصفة الثبوتية بالمعنى المذكور يقتضي ثبوت الموصوف كما هو [illegible]
في الجواب منع كونه ثبوتيا [illegible] اما منع اقتضاء الاتصاف المعدوم قبل وجوده في الخارج والذهن [illegible]
كما هو المتنازع فيه [illegible] ولا يلزمه الانقلاب كما سيذكره هناك [illegible] الوجه الاول
وهو غير المختلف او منع كون الغيرية صفة ثبوتية وان قال به مثبتا الحال لانه [illegible]
كما سيجيء في موقفه وانما لم يجب بمنع انه ثبوتي بناء على ان الغير ان الموجودان [illegible] عن الآخر في
الوجود او في الحيز لان مرادهم الغير بحسب الذات فقد رجع الى الوجه الاول وان حمل قوله على ان
التعين صفة ثبوتية يرجع الى الثاني الا ان التعين عند المتكلمين امر اعتباري كما سيجيء وبهذا يحث لفظ
نقل عنه ربما [illegible] الا انه لم [illegible] الفرق بينه وبين ما تقدم يطلق على الموجود فقط [illegible]

الترادف بل على وجه التساوي اما عند ابي الحسين والنصيبي فالاطلاق على الترادف فقول الشارح فهو اقرب
من مذهب الاشاعرة ناظر الى هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المنسوب في كلام الآمدي
حيث قال ذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود واليه اشار في شرح المقاصد
مذهب ابي الحسين والنصيبي [illegible] اللهم الا ان يحمل كلامهما على التساوي ومعنى قولهم هو حقيقة
في الموجود ان اطلاقه على الموجود بطريق الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لا انه بمعنى الموجود نعم
سياق الكلام يشعر بان المراد تعيين ما وضع الموجود بحسب اللغة لا تعيين ما يطلق عليه وبلزم من الشيء
فمن عليه انه اراد لزم اطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نظر الامام فهو ممنوع كيف وقد صرح في تعريف العلم
بانه قال والشيء عندنا هو الموجود ان الشيء يطلق على المستحيل لغة وان اراد انه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم
ورد عليه منع قولهم به فقد ذكر كلام الله انه اسم لا يصح ان يعلم لشيء معنى كيف وهم الموجود والمعلوم [illegible]
والجواب عن الشيء للاول ودفع المنع بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود مستدلا عليه بما سيجيء الآن
وانما ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به كما نبهنا عليه هناك ان الشيء يطلق على المستحيل لغة عند المعتزلة
موافق لمذهبهم نعم الكلام في انه يلزم منهم مطلق المعدوم على هذا التوجيه فلا وجه لتخصيص لزوم
المستحيل ثم ان المحقق الذي اشار اليه الشارح بقوله لا انه بقولنا اه ما لا يتطيع وجه الاعتراض فقال
الا ان يقولوا المستحيل اه صرح به الشيخ في الشفاء ايضا كما سيجيء في مباحث العلم وقال هشام بن الحكم
فقط في نسخة مقروة على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب فارسيها على الحاشية معتذرا بالسماع عن الشارح ان لفظ
ابن الحكم لئلا يسقط تنوين هشام من المتن قائلون بالانكار لا ينبت لمقدس بما ذكر ان الشارح الا ان
ضم الية قول الله ونحو خلقتك اه لان المتعلق بالقبول والمعابلة بالانكار يتحقق على تقدير عموم الشيء
ايضا بمعنى اختصاصه بالقديم كان هذه الاية الكريمة تدل على اختصاص الشيء بالموجود ايضا لان الله
قادر على المعدومات الممكنة ايضا وكذا ابدل ظاهر اطلاقه على القديم الا على تجدد نقل اختصاصه وكل منهما
بناء على الاصل قلت لما ان زعمنا ان اما الاول فلانا فقطع ما يلزم ان لا اسناد للقدرة على المعدوم
من هذه الآية واما الثانية فلا غاية ان يكون لفظ الشيء على ما صح منا البعض ذلك جايز نعم اذا اختص بالقديم لا يكون

فليحفظ   الجنس

لها معنى كما لا يخفى   يبنى اختصاصه بالجسم فيه ان ظاهر الآية ينفي الاختصاص بالموجود ايضا اذ علم الآية
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله والذي سيفعل معدوم الآن والحمل على المجاز يبطل الاستدلال
على عدم اختصاصه بالجسم فتأمل   فيخصص بعض الاجناس فان قلتم لانها متساوية في الذاتية فلو لم يختص
بالصفات لكانت متحدة ولا نهاية لها اذ لا تبلغ في العدم الى حد لا يمكن الوجود لانها باقية لا تزول والتي
انما هو بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية والجواب ان مفهوم الذات عارض للحقائق الا ان … كالوجود
والتساوي في العارض لا يمنع الاختلاف في الحقيقة كالحقائق المشتركة في الوجود … لا يرد شيء مما ذكر ويبطل
يبطل ايضا تمسك ابن عياش على الثبوت بانها لو كانت متساوية في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة
لا يكون لذاتها وهو ظاهر ولا لصفة اخرى … لتساوي نسبة الكل … على مختار
وفعله حادثة فيلزم ان يكون المعدوم موردا للقدرة … وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك لانه الوجوه
ووجه البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة   اي الصفات مع الاطلاق اي سواء كانت صفات
الاجناس ام لا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود او حال العدم فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم
حال العدم وكذا المشروط به   مع الحيوة وما يتبعها اي المراد من الصفات المشروطة الى آخره … معقولة
الاعراض بالحيوة للاعتدال النوعي والعقل التابعة له فلا يتجه … الباري عز اسمه نقضا ولا …
التابعة للحيوة نعم قيل … يعد نفس التركيب من صفات المحل لانه اعتباري وفيه تأمل   عن صفة الجوهرية
بشرط الوجود هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصرية كما يأتي   الكون بعينه الحركة او السكون …
الاربعة لا ان الاربعة بعض من الكون   انه احد الاربعة سيجيء في بحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون
ولم يعتبر اللبث المسبوق فيه قيد شرط الوجود تصريح بما علم مما سبق التزاما … قد علم من حكمه بتبعية
التحيز … هذا القيد   الا حلول السواد فيه والحلول صفة للسواد لا للمحل فان قلت الحلول …
كان صفة للسواد الا ان حلول السواد في المحل صفة له كما … من حلول صورة الشيء في العقل وفهم المعنى من اللفظ
قلت كلام مردود فيه الشارح في اوائل البيان من حواشي المطول   وهو الحصول في المحل لا يخفى ان هذه
الصفة نظير الصفة الرابعة … لكن … الاولى … ان لكونه صفة بالوجود

التحيز

بلا واسطة

بلا واسطة وسيذكر ذلك   قوله بان ثبات العدم صفة قبل الظاهر انه يريد بالصفة الحال القيام بالموجود ليس
بشرط ان … الظاهر من الاستدلال الثاني ان النزاع في كونه صفة زائدة على المعدوم في الخارج سواء قيل بالتبعية
مع بعده جدا او بانه صفة عدمية كالعمى   واتفق من جملة استدلوا على ذلك بان المعدوم لو كانت صفة
زائدة لافتقرت الى الذات وهو غير ثابت فيكون حكمه … وليس من المعدوم الا … او التجسيم
وان المختار … ثبت المعدومية لان … حادث فينبغي انه لا يكون الذات معدومة في الاول ثم حادثة
معدومة … بين هذه الصفة وبين سائر الصفات بان هذه لا تحتاج الى سبب …
له ذلك وفيه نظر   والكل اي جميع القائلين بان المعدوم ثابتة ومتصفة بالصفات … الكل بمثل الآية
ابن عياش لا يتفق مع هذا الاتفاق قطعا بل الظاهر ان القائلين بان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض
من غير ان يتصف الجواهر … للاعراض لا بد خلاف فيه ايضا فان قلت العالم اسم لجميع ما سوى الله
تعالى من الموجودات فبعد العلم بان للعالم صانعا اي موجدا للوجود كيف يتصور الشك في وجوده او وجوب
لا بد ان يكون موجودا بالبداهة قلت كانهم ارادوا بالعالم جملة الموجودات الثابتة وبالصانع له من
يفيدها الوجود اعم من ان يكون موجودا بالفعل والا فالبداهة انما يدل على وجوب الصانع حال الصنع
لا حال العدم المصنوع   قال الامام الرازي انه جهالة بينة اجيب بانهم انما جوزوا اتصاف المعدوم
بالصفات المعدومة اذ لا يجوز ان يتغير الموصوف في العدم يجوز ان يتغير الصفات فيه ايضا فلا يلزم ما
ذكر من السفسطة الظاهرة   ناصح اليقين سماعنا من الاستاذ المحقق ناصح … في
فوق … الارضين … بانها على ما ذكره القراء ومعناه ظن يتبين الى اليقين والمقصود
قد به منه لا الوصول اليه والا لم يكن ظنا وبعضهم صحح بالنون من النجح … الارض لكن لم يذكر
… ومنهم من صحح بانه … والظاهر انه تصحيف العبارة الكتاب ان كان … بحسب المعنى
مع انا للناسخ … واذا لم يعد من الاحوال بناء على ان المعتبر في الحال ان يكون من الموصوف … شأنه
ان يعرض له الوجود وعلى ان يقيد … عن التعريف لا ينبغي ان الحالة التي للمعدوم لا
ما للعدم مطلقا … على بطلانه   والاستقلال التي … كلامه … المراد بالنفي نفس العدم …

انما سماه نقيضا للوجود بناء على اعتقاد الخصم لا على اعتقاده في نفسه اعني منشئ المدارك وارتفاعها
عندهم ولو قال عما فيه لكان اسد ويمكن ان يبنى كلامه على ان اتصاف الشيء بمنافيه يتضمن اتصافه بنقيضه
الاعم لكن قوله في الجواب بان يقال الوجود عدم لا يخلو عن نوع اباء عن هذا التوجيه هذا فان قلت الكتابة من لوازم
اللاكاتب فهو اتصاف الشيء بنقيضه اتصاف العدم بالموجود قلت لا نقول هذا بناء على وهم اللاكاتب
من صدور عنه الكتابة لا ما حصل له والا فهو صادق عليها والحق ان معنى الصفة هو الشان كما تقرر في محله
والحكم غيره لا اتصال نحو الشيء للشيء يستدعي المغايرة بينهما الا انا نعقل المغايرة الاعتبارية كما فيه فان كلا
في صادق وان كان غير مفيد   قلنا موجود و موجود [illegible] نفسه فيه بحث اذ لو كان الوجود موجودا
لم يكن ما صدقه الا نفس الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجوده ويتسلسل لان دليل الزيادة يعم جميع الممكنات قلت
الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة في الخارج المنافية للعينية فيه والعينية الخارجية تكفي في انقطاع
التسلسل لا يخفى على المتامل فليتدبر فان كل مفهوم او يدل على ادعاء العينية فيه بخلاف سائر الممكنات الكلام
فيه واما انتفاء الزيادة الخارجية فثابت في الكل هذا وقد يعترض بان الوجود صفة للذات ووجود
الوجود لوجوده فلا يتحقق المغايرة بينهما وبان صفة الشيء هي المقارن الزائد ولذاته فكيف يكون
نفسه وانت اذا تذكرت ما سبق منا في تحقيق معنى قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب لذاته تيسر
عليك دفعهما فليتذكر   والشبهة [illegible] عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زائدا على ذاته بان
قلت عدم العروض لا يصلح مميزا عن الواجب عند الكل اذ الخصم يقول بنفيه عندهم ولا عن شيء اصلا عند الشيخ
لصدقه على كل موجود عنده قلت لعله مبني على هذا الدليل معترف بزيادته في الكل فلا يتوجه المنع عليه
على ان الكلام في الوجود المطلق والكلي معترف بزيادته في الكل هذا ويمكن ان يكون امتياز الوجود عما
عداه بخصوصية ذاته   او معدوم قال في شرح المقاصد الاقرب انه ان اريد الوجود المطلق فمعدوم
او الخاص كوجود الواجب [illegible] الانسان فوجوده وجوده زائد عليه عارض له من المطلق والحصة منه
وليس له وجود اخر ليتسلسل وان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه بهذا المعنى فحق وان اريد معنى انه
نفسه [illegible] فلا بد من الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود   زعما ان التعلق الغرض بالامر يجعا

اعني

اعني تركب السواد من اللونية وقابضية البصر اذ عبرة للاطلاع على ذاتيات الحقائق كما نبه محمد لبه الفصل بحد لنا
الجنس ايضا واما قول الشارح في بيانه وذلك لان خصوصية الفصل مجهولة فيتطرق نوع التمثيل والمراد خصوصية
الفصل مثلا مجهولة فيتطرق نوع التمثيل والمراد خصوصية الفصل مثلا مجهولة وقد يبنى كلامه على ان تركب الحقائق الجنسية
دون الفصلية كما سيشهد في كتب شرح المقاصد   والا لم يلزم منهما حقيقة واحدة او يقال انه يجوز ان يكون
يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر به من غير ان يقوم احدهما
بالاخر سيذكر الشارح ايضا في المقصد السابع من مقاصد الالهيات وفيه بحث نذكره هناك ان شاء الله تعالى ونزيد
ان يقال التوجيه الدليل يدل على قيام احد الجزئين بالاخر على تقدير كونهما من الاحوال ايضا فيلزم المفاسد
يلزم من قيام العرض بالعرض اللهم الا ان يقال قيام احد الجزئين بالاخر لا يقتضي الا لماهية الواحدة وحدة
حقيقية انما يلزم اذا كانا موجودين او يقال مبنى امتناع قيام العرض بالعرض تفسير القيام بالتبعية في التحيز
ومثبتو الاحوال لا يفسرونه بذلك بل يجوزون ذلك القيام فيكون دليلهم الزاما لكن الشارح صرح في حواشي
التجريد بان القيام عندهم ايضا مفسر بما ذكر لا بالاختصاص الناعت ويمكن ان يدعى ان المفسر بما ذكر قيام
الموجود لا مطلق القيام لان التحيز عندهم يتبع الوجود عندهم كما اشير اليه في الدرس السابق   وان
عدهما معا او احدهما اللفظ مع عبارة الشارح تنبيها على ما هو حق العبارة لان في كلام المصنف عطفا
على المرفوع المتصل من غير تاكيد بهذا او فصل بقال كلا ان تقدم الموجود بالمعدوم يحكم كذلك تقدمه بالموجودا
والمعدوم ما يجب ايضا فان العقل لا يفرق بينهما في الاستحالة والجواب ان المحال لكونه بديهيا في التغير والنشو
عند العدم حقيقة كونه جزءا للموجود وعدم فرق العقل بالاستحالة هو المنع وقد يدفع بهذا لقدح واضع
ايضا وانا نتوهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الموجود الذي هو نقيض المعدوم
ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي هو نقيض الموجود بل اخص منه فتامل   او نمنع الملازمة
الاولى تفريع منع الملازمة كما هو عادة نقد المناظرة فقد ذكره في بحث اللزوم من شرح المطالع ايضا الا انه اخر
فهنا من انتشار الكلام فتدبر   لا نهما في الخارج شيء واحد فانا موجود فان قلت الكلام في ان كلا منهما
بانفراده موجود او لا قلت يختار ان كلا بانفراده بمعنى عن غيره حال الاقتران ليس بموجود ولا يلزم منه انه ليس موجودا مطلقا حتى

بطلان م
شئ
ذكرها

فان قيل ان الاحوال ليست بمعلوم ولا مجهولة ولا معلوم عندنا ولا بد من بيانه حتى يتبين التعليل والتحليل بالنظر الى الصور بهذا فاعرفه ١٢ منه

تجعل

في مقدمة الدليل ثبات اي الان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم او بتقدم الاول بذلك الاخير وجه الاقتصار الاول ان قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجي بوقوع الفصل بتمامه وهو جاء احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما للجنس ولو علمت ان هذه الصور الى ان قلت خلاصة كلامه ان امتناع مطابقة الصورتين للبسيط الخارجي انما هو في الصور الخارجية لا العقلية وهذا ينافي ما اشتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية بحيث لو اخرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصورة الخارجية قلت لا منافاة لان المنتزع منه لما كان بسيطا فاذا اخرجت الصور الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية اعني صورة البسيط ذكر لهم في بعض اشارة الى ان المراد بالتعريف ما فوق الواحد ويعلل القادرية بالقدرة هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لا يعللون ان القادرية مثلا معللة في ذاته تعالى بقدرة موجودة قائمة به تعالى وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة قيل يحتمل ان يكون هذا جوابا للسؤال المذكور ابتداء وتوجيهه انه الاحيوة لله تعالى عند ابي هاشم فتعلل بجوز تعليل الحال بالحال اي صفاته تعالى عنده ممنوع الصحيح وقد يقال هذا يناسب القول الاول حيث عد العلم المحركية من الاحوال المعللة مع انها ليست من توابع الحيوة فعلى ان ما نقله المص من الاشتراط ليس عليه مذهب ابي هاشم واعلم ان الآمدي قال في ابكار الافكار اتفق ابو هاشم ومن تابعه على القول بالاحوال من المعتزلة على ان الحيوة وكل صفة يشترط في قيامها الحيوة وكذا الاكوان يجب تعليلها احوال معللة واما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحيوة ولا اشترط في قيامها الحيوة ولا من الاكوان كالسواد والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابو هاشم انها لا تعلل بل ذاته تعالى مقتضية الى حالا زائدة الى هنا عبارة الآمدي فقد تبين ان اقتصار الشارح في النقل عن ابي هاشم على الحيوة وتوابعها قصور تحقيق والخالفان في الاحوال الى الا بالذوات فاعراضها في قيام ابي الاشياء بالعد بما والوجود ما قال العضد واعلم ان الفعل متشارك الذوات لا تنافي من قال بحاله الاختصاص والوجود الفصل كما لا يخفى لا بد وان يختص كل ابان يمتاز ويختص بالواو عاطفة على المقدر متعلق الواو وزائدة على حذف لما لكما للتحقيق لا للعطف على المقدر يرد على ما ذكرته نظائر هذا التركيب فالكلام في اختصاص الذات بها فيه بحث كما ستذكره في الجزء الاول بانه يلتزم تسلسل

في الاحوال

في الاحوال ولا يشير هناك الى ان ترد الذي به منع عنهم قلنا لم لا يجوز ان يتعلل بحيث يحتمل على ان يكون اقتضاؤه في كل ذات بحال يحال اخرى لا الى نهاية فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاحوال الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص المفروض وان لم يكن الا اشتراك في الملزوم ملزوما للاشتراك في اللازم وكل منهما محال والله اعلم بحقيقة الحال فالاشتراك في الذوات انظر الى ان المراد بالذوات الخصوصيات والظرف مستوى الاشتراك الكائن في الذوات وقوله اعني الذات وهو في الحقيقة بالنظر الى مآل المعنى وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص الذوات بالاحوال كاختصاص خصوص الاجناس بالفصول وخصوص الانواع بالتشخصات وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فيثبت حال آخر لانهما وصفان قائمان بالتقدم الحال اعني الموجود لان يتقدم الشيء يتقدم على ما تقدم به الشيء فيصير موجب الحال ومقتضاها من وجود معروضها فانتقض غرض الايراد بعدم لزوم حال آخر بناء على عدم القيام بالموجود اوبنقول وانا اوفيه بحث لان النقض بحال الوجود بعيد اذ انما يتم اذا كان مفهوم الحال ثابتا لما يختص من المفهوم حتى يلزم تمايزها بفصل من احوال انها مشتركة في مفهوم مطلق الحال ويلزم النقض وهو مجهول اذ ان يكون عرضا عاما لها او يكون غاية ما يدرك انها فلا يلزم النقض بالجملة مبنى الوجه الثاني لمثبتي الاحوال ان يكون ما به الاشتراك والامتياز من مقومات الحقائق الموجودة فذا انما كان حرح به والا فلا يحذور في كونهما معدومين فلا يرد النقض الا بعينا اتي كون كل من المميز والمشترك ذاتيا للاحوال فان قلت لو سلم انهما ذاتيان لها لم يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما او كلاهما عدميا فلا يلزم تقدم الموجود بالمعدوم بل تقدم ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم ولا امتناع انه فان الحال لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانها بحيلولة قد تجاوزت التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال معروضا للحقائق الموجودة ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما لها فلا عليهم ان يجوزوا تقوم الحال بالمعدوم والا لزم تقدم تلك الحقائق به لان مقوم المقوم مقوم ويجيء النقض باعتبار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال كالامر المحقق موجود فلا يلزم قيام العرض بالجزء لا التقدم بالمعدوم هو لا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين بعض الاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال فلا بد على نفي فيتسلسل

قلت كلامنا في الاحوال التي اشتراكها للحقائق العرضية الموجودة مقومة لها والا يجوز تقومها بالمعدوم ١٢

[illegible]

كما سبق ذكره الشارح فان قلت يرد البعض في الاحوال القائمة بالاعراض اذ لو كان احد من فرقنا بها لزم قيام العرض بالعرض اخلا شك ان مفهوم الشيء يتقدم مما يتقدم به ذلك الشيء لما مر قلت انه كان الكلام في الاحوال المعرضة للاعراض بغيب تقاطعه بها بل يجب المساوات كان في الاحوال المقومة للاعراض ايضا تقاطعه الى قوله القايمة بها فقد عرفت ان الاستدلال لا يتم لجواز تقدم الحال على المعدوم فتامل قوله وفيه نظر رده الشارح في حواشي التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودة او احوالا وبهذا البرهان معولهم عندهم في ابطال حوادث لا اول لها وانبات الصانع فمراد الامام انه يجوز ثبوت الاحوال يسد باب اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه وهذا القدر يكفي الناقل لهم قوله لانه وصف لها بالحال على معناه الاصطلاحي يتوقف على كونها من الاحوال فيه نظر التنفيه وهو محل بحث وحمله على معناه اللغوي لا يتوقف عليه لكن في كونه من الاحوال تردد والجملة مراد الناقض بالاشتراك والاختلاف معناهما اللغويان والاحوال بل المعدومات ايضا يوصف بها فجواب الامام حق ولا يتجه نظر المحشي قوله فلان الحال لا يتقوم الا بالموجود فيه بحث لان القيام في الجملة كافي كما مر في الجوهر ونعلل الموجود والاختلاف انما قامان بهما فلا يقدح في ثبوت التماثل الاختلاف من الاحوال قيامهما بالاحوال في الجملة قوله وكل مفهوم اعتبر فيه سلب اه وجه دفع لرد الفاضل الطوسي على جواب الامام بان الحال صفة ليست بموجودة ولا معدومة فلا يكون سلبا محضا وحاصل الدفع ان اعتبار السلب في مفهوم الحال يشعر بالجزئية يستلزم عدميته فلا حاجة بنا الى ادعاء ان هذا السلب عين مفهوم الحال قوله المقصد الثاني في الماهية مترادفة الماهية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوب الى ما هو ويطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما يطلق عليها الحقيقة باعتبار ان تحقق الشيء بها والماهية منسوب الى ما هو ويطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما قوله لكل شيء حقيقة هو بها هو لا يخفى ان المراد بالشيء ها هو لشيء من الموجود لو يجاز اذ الماهية يعم الموجود والمعدوم وعلى المراد بالحقيقة ههنا ويمكن ان يراد به معناه الحقيقي اعني الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة قد يكون بالموجود قوله هو بها هو ثم في موقع التنوين للحقيقة ثم الظاهر انه شرح لمقاصد ان النص المذكور يعني حمل الماهية ليست بمجعولة بجعل الجاعل كما هو راي جمهور

الفلاسفة

الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف على العلة الفاعلة وقد يمنع النسا على ما ذكر لان القائلين بان الماهية مجعولة يفسرونها بهذا التفسير ايضا ويدفع الاعتراض بالعلة الفاعلية بان الشيء عبارة عن الامر الخارجي والباري في بيانه بالذي يستفاد من هويته كما نعلم في الاتحاد ولذا لم يقل ما به الشيء هو مع انه اخصر وتخصيصه ان الماهية عبارة عن الصورة العقلية ومن حيث ذاتها ينتقل الذهن الى الخارج فانه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الامر الخارجي فاذا جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الباقي فيه من الصورة العقلية فيصح التعريف بما به يتحدد الامر الخارجي في الوجود ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف فاذا قست الى الامور العارضة او قيل فاذا قست الى العوارض فلا شك انها ليست عين الماهية ولا جزء منها فلا فائدة في النفي بهذا المعنى وانت خبير بان عدم الفائدة انما هو اذا لوحظ عنوان العوارض فلا يصح الحكم بالنفي المذكور وانما اذا قيس الماهية الى الامور العارضة ولو حظت تلك الامور من حيث خصوصياتها فعدم الفائدة ممنوع فان قلت على الماهية ربما اوهم انها نفسها او جزؤها فاحتيج الى البيان نعم يرد انه اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالنفي بهذا المعنى صحيح اذ لا يكون العوارض جزء من الماهية وان كان جزء من المجموع فالتقييد بالحيثية مستدرك اللهم الا ان يقال لو هم الجزئية في منشأ التقييد بها ليندفع التوهم في تلك الصورة وقد يقال مراد المص ما ذكره الشيخ في الشفاء من انا اذا لوحظ الماهية فقط لم يحكم عليه بشيء من العوارض لانه يحتاج الى ملاحظة عارض والغرض ان الملحوظ هو الماهية بالذات وبقيد قال الشارح وبالجملة وانت خبير بان قول المص فليست الماهية الخ يأبى ذلك ابا قطعيا فلا وجه لحمل كلامه عليه على معنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها قيل لا يوافقه قوله ليست الانسانية فانه يقتضي انه لا يكون من حيث هي جزء لها وما ذكره يقتضي ان الجزء لا يصح نفيه عنها من حيث هي وبالجملة فقول المص ليست الانسانية يشعر بان المقيس اليه اعم من العوارض والاجزاء وانت خبير بان سياق كلام المص بعد ما ذكره ان في تحليل الحصر في قوله ليست الانسانية على الاتفاق لا على معنى انها ليست متصفة بشيء اه عدم كون هذا المعنى مراد المص ظ لان قوله فليست الماهية الانسانية منفردة في الحال على مغايرة الماهية للعوارض المتفرعة على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف لكن الكلام في قولنا انها يستحيل اه فان الكلام في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض فيه يلزم الماهية باعتبار احد الوجودين قطعا كما مر جوابه ويمكن ان يقال الاطلاق المذكور يقتضي

انا سوء

عدم اعتبار الوجود مع الماهية لا اعتبار عدمه فهي لا تتصف بشيء من المتقابلات وبهذا يندفع ما سنذكره من ان الماهية المطلقة
موجودة بوجود احد قسميها اعني المخلوطة فتأمل والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى اي لما احتيج الى ملاحظة اخرى
على التقديرين اما على تقدير ان يلاحظ ما هو داخل في الماهية اولا اجمالا او على تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان
ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة اخرى على التقدير الاول فقط فتأمل على ان الحكم بالاجزاء يستدعي تصورها مفصلة وبهذا
اندفع ما يتوهم من ان قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى لا يصلح لان يكون تنبيها على ان العوارض ليست ما قبله في
الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الثانية لان لا يبقى ذكر الاوائل في مرتبة الاجمال لاحتياج الحكم الى ملاحظة
المحكوم به مفصلا فتدبر لما امكن اتصافها ساق الكلام في العوارض المحمولة واما كما ينبهنا كعليه فلا يرد
على الملازمة ان الوجود لو كان من نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لاتصاف الوجود به في التحقيق فلينا مل
هذا ثم كلام الشارح يدل على ان قوله وايضا اه في العوارض التي يمكن تزايلها وتواردها على سبيل التعاقب
فالمراد بالمتقابلات في قوله ومستلزمة لشيء من المتقابلات هذه العوارض ايضا كما يدل عليه قوله ومن هذا
علم او فلا يرد اقتضاء الاربعة للزوجية نعم يرد ان الدليل اخص من الدعوى اعني مغايرة الماهية لجميع
العوارض امكن تزايلها وتواردها ام لا فان قلت تحقيق الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا
لا تقتضي من حيث هي الزوجية بل بمطلق الوجود مدخل في هذا الاقتضاء وبهذا يمنع لازم الماهية كما صرحوا به
فماهية الاربعة مثلا اذا لم يعتبر وجودها واتصفت بها بهذا الاعتبار وهي قابلة للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام
بالمتزايلات قلت قد عرفت ان الكلام في الماهية التي يعتبر معها الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبارا للعدم
وبالجملة ماهية الاربعة اذا لم يكن مقتضية للزوجية بالاعتبار الاخير كان عدم كونها قابلة للفردية بذلك الاعتبار
بطريق الاولى فتأمل يعني انها ليست نفسها ان قلت لم يتعرض لصحة سلب الشيء عن نفسه ولم يتبين انه
لكن باعتبار آخر بعد ان جعل الجزء الذهني عين الكل الا ان الطبيعة الجنسية مثلا من حيث انها جزء الطبيعة
النوعية عينها لا يصح ظاهر تفريع قوله اذا سئل او على ما سبق يعني ان يقال معناه اذا
ليست نفسها ولا داخلة فيها ويمكن ان يقال مراد المحشي الاقتضاء الاقتضاء بالعينية او الجزئية لا مطلقة بقرينة قوله
سابقا لازم لها او خارجا اذ لا يصح نفي مطلق اقتضاء اللواحق اللازمة للماهية ضرورة تحقق الفردية للثلاثة مثلا في

اقتضاء

سلام

بتلازم سابق الكلام ولاحقه ويندفع ما ذكر في شرح المقاصد من انه اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض
من مقتضيات الماهية في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو
ضاحك او ليس بضاحك فما ذكره في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب ومعه يطلب
على الاطلاق لا بيان الاقتضاء بالعينية لا معنى له لان الاقتضاء نسبة يقتضي المغايرة لانا نقول المغايرة الاعتبارية
كافية ومن محققة فيما لا ينافيه الا بدا ولا ذاك فان قلت معنى هذا الجواب ان الماهية من حيث هي لا بذا ولا ذاك كان
قولا بانها تقتضي عدمها المقدم الحيثية وقد مر انه باطل وان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هي بذا ولا ذاك
لم يطابق السؤال لان السؤال عن المعدول المترتب على الحيثية فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل على الحيثية قلت
نختار الثاني ولا نسلم عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احد من المعدول وكان رد زعم تعيين
احدهما فلا فان المراد انما رتب المعدول على الحيثية بناء على زعم ذلك والمجيب نبه بادخال السلب على الحيثية
على خطأ ذلك الزعم فليفهم فانه جعل الانسانية اه بهذه شبهة ايراد انه على وجود الماهية المطلقة المشتركة
ولا يبعد ان يورد على قوله وجميع الكثرة كثرة اما من حيث هي اه والجواب عنه ما في المقاصد بوجه آخر وهو
انا اعتبرنا بحسب الحقيقة غير ما بحسب الشخصية ولا يمتنع كون الواحد بالشخص مع المكثرة متعددة وتتصف بعوارض
متقابلة بل كون طبيعة الانواع ان يكون كذلك ويمكن دفع ما يقوله اه ظاهر كلام السائل مشعر بان المراد
ان الانسانية التي من حيث هي في زيد هي التي في عمرو ام لا فلذا قال المحشي ما بعد الجعل في زيد في عمرو في
تؤهم ان الانسانية من حيث هي في زيد فلا فرق فيه اول الامر حرفي فقال المجيب التي في زيد وان كان ذلك
التوهم مندفعا بقيد ولا في غيرها في اعتبار الماهية اشارة الى ما صرح به في حواشي المطالع وغيره
من ان ما ذكره بعض تقسيم الماهية الى الاقسام الثلثة فيه يكون تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بل يجب ان يقال انقسامها
ثلثا بالنسبة الى عوارضها ويسمى المخلوطة الماهية المخلوطة من الموصوفة للواقع من حيث هي كذلك اعني الماهية
المقيدة او المجموع المركب الآتي تتبع الاقسام ووضع هو جد لا ان الذهن اورد عليه صاحب المقاصد بان
هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غايته الامر ان العقل تصورها كذلك وتصورها على غير ما يطابق فان قيل الاصح الماهية بشرط
لا شيء يعتبره العقل كذلك فلا مانع الا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك
عند ذكر سمة

وانا ثانيا فالظاهر ان قوله تتبع الاقسام يعني في المركب من الماهية والعوارض الا ان يصطلح الماهية

سهم

فلما يجوز ان يمتنع وجوده في الخارج فضلا عن الحاصل اذ ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض
امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وقد يجاب بانه لا يمكن
للموجود في الذهن الا ما تقدره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فمعنى لانه في سوى ان
المجردة قد يكون متصورة للعقل مفروضة له ولما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فمعناه لا ندعيه بل نعترف بانه خلاف
الواقع ولا حكم على شيء الا بعد تصوره بما فيه بحث اشرنا اليه في بحث الوجود الذهني وبهذا انه يكفي في التصديق
الحكم حصول المحكوم عليه اجمالا بواسطة امر عارض له واعم من الموجود في الذهن حسبه فلا يلزم من الحكم على الماهية
المجردة وتصورها الاجمالي ذلك الحكم وجودها في الذهن كما يدل عليه كلامه فتامل وقيل ان شرط التجرد دما اه
قيل فيه بحث لان هذا القائل ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الاعداد في الاعيان الى حصله وبالذهنية ما
يلحق الاعداد القائمة بالاذهان فانه لا يثبت امتناع وجود المجرد في الخارج بما ذكره لان الكون في الخارج ايضا من العوارض
الذهنية بهذا المعنى لان زيادته في العقل وان اراد بالعوارض الخارجية ما يكون عروضه بحسب نفس الامر
وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا لها واعتبر عروضها لها من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود
المجردة عن اللواحق في الذهن لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى ويمكن ان يقال المراد
بالعوارض الخارجية ما لا يعرض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض موجودا قبل عروض هذا العارض او
حال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض الخارجية ونهايته انه خبر عن غرابة في حال القيام بالموضوع الخارجي
ثم جعل الوجود من الاحوال لا يخلو عن تحقيقه او من ما جعله الذهن قيدا فيه على ما ذكره المحشي لا ينافي بالذات
ينافي خارجية الذهنية من العوارض كما لا يخفى واعترض عليه بانه لا ربح فيه بحث اما اولا فلان هذا الاحتجاج
على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة لا عن لوازم الماهية وبهذا افتقد لاستشعار التجرد الذي
بصدده واما ثانيا فلان الانسان قابل للعدم كما هو قابل للبساطة وعارضه المقابلة فيوجب العدم على تقدير تجرده
تجرده عن عوارض الوجود ايضا فكيف يحكم بعارضية البسه وقد يقال الظاهر من كلام افلاطون ان مراده الحكم بوجود
الكلي الطبيعي فمعنى كلامه ان الماهية من حيث هي اذ ليس ابدية بقرينة دليله وقوله في الحكم قابل للمتقابلين الا انه
يحمل على اطلاق المجرد عليها اي هيئته على تقدير تحقق هذا الاطلاق في كلامه بمعنى انها طبيعة مأخوذة في التجرد بمعنى لو اشترط

الخارجية

العوارض

٩٠

من العوارض ليس نفسيا لها بينه ولا جزءا منها وحينئذ يكون دليله واردا على مدعاه غاية ان يرد عليه ما ورد على
القائلين بوجود الطبايع مثل الماوق ان هذا التاويل مستبعد جدا لان رتبة كل نوع ليس في نوع منه
ولا يعرض له المعنى كلما وانما يثبته بنوع متعلق بافراده كالاجناس العالية اذا لم يجعل التركيب مما هو
متساو او بين شي بينه في العقل فقط لم يذكر له مثالا الا مثال البسيط الخارجي الذهني فكذلك مثال اذا اعتبر
ماهية مركبة منهما فان الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة على ما هو المشهور فقد النقيض ما هيئة منهما بلا
احتياج الى اعتبار معتبر قلت الماهية المركبة منها فقط كما يتبادر من السياق لا يصلح قد تعرف ان المفهوم للمجموع
احدهما ان ما ذكره ما عدم العلم بان ايهما مقدم له في نفسه الاحتياج الى الاعتبار على كل تقدير لكون الجسم الابيض
المتكلمين لا يتقدمون من البطيح وحينئذ فيظهر لكون الجسم اعم مطلقا من الابيض بحسب الحظ ثم الجسم متقدم لمرتبه ولتحصل لان
الابيض ليس بحصل في نفسه بل في ضمن نوع كالجسم بل يكون الامر بالعكس مع صحة قسمين فتم يكون العام فيه جاريا
مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة ونظير على العكس مثل الفصل الثلاثة وان سيح الثاني معنا المقصد التحقق
ان تعين المحصل له الا الداخل فقوله كما هو المشهور من معنى المتقدم ومن ههنا يقال الفصل النوع مقسم ومقسم
للجنس الى العلل الاربع المراد من العلل الاربع الفاعلية والغائية والمادة والصورة ولكن لما يشتكى
بان المادة ما هو الداخل في قوام المعلول غير لغيره الا اعتراض على الممثل بالخطبة كما سيجيء ان المحل لكتابة
الاحكام لا يشبه المادة لما هي باقية تامة في وجوده وفي بعدها ما ورد عليه حال الصورة قلت معنى تركيب الشكل له
ليس مراده ان معنى الاخذ مع الشيء مطلقا سوى الاخذ بالقياس اليه ولا ما يشجر الاقسام المذكورة مع عدم
استقامته في بعض الامثلة بل مراده تعميم الاخذ مع الشيء الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وبهذا التعميم
يكون في دفع الاستبعاد لكن لا يخفى قرب العبارة اداء حساسيته نحو العطاء قال في حواشي التجريد الداخل
في مفهوم العطاء هو الاضافة دونه لكن لا يتعقل الاضافة بدون تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة واعلم
ان ما سواه اجزاء العشرة ليس مثالا للشيء المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل للماهية المركبة من ذلك الشيء
وغيره فانها المعتبر مع الاضافة الى الفاعل هنا الغاية التي هي جزء العطاء والاجزاء الاخر هو نفس الاضافة وعلى هذا
يمكن ان يجعل الامثلة بالتعداد من جهة لا تعلق بالمضاف اليه اجزاء العشرة ومن الوحدة المتفقة المقتفية

الى الفاعل

النفس

على ان لا يعتبر في العشرة الجزء الصوري لا انه يكون تركبها من العلة والمعلول اذ ليس الصورة علة تقدير
وجودها في العدد علة لشيء من الاجزاء او انما هو جزء صوري للمجموع بل لانه لا يكون العشرة متشابهة الاجزاء
كالجسم المركب من الهيولى والصورة فيه بحث لان هذا مركب من الشيء مع علته الصورية او من الشيء
مع علته المادية فلا يكون من امثال ما نحن فيه اذ المقسم لا يخفى فان قيل هو مدفوع بما عرفت من ان المراد من
من تركيب الشيء مع احدى علله ان يؤخذ من حيث عرضت له اضافة الى العلل وليس الامر هنا كذلك اذ ليس
الجسم عبارة عن الهيولى التي فيها الصورة ولا الصورة التي فيها الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما من غير
فحينئذ ينبغي ان يكون المراد من تركيب الشيء مع غير علته معلوله انه ان يؤخذ من حيث عرضت له اضافة اي في ذلك القول ليس
الامر كذلك في الاثنين والعشرة ونحوهما من الحكمة والعفة والشجاعة فقد سبق تفاسيرها في اوائل شرح الديباجة
فلا نعيده فان النفس الناطقة اه نقل عن الشارح انه يمكن ان يجاب بانه يكفي في التمايز الحسي كون البدن محسوسا
دون النفس الناطقة وفيه ما يقال في الجواب لا يكفي في التمايز هنا ان يحس احدهما مع عدم الاخر فالفرق ظاهر لان
البدن بلا نفس يحس كما في الميت واما الهيولى والصورة فلا يحس احدهما بدون الاخر قطعا فان قلت ما ذكره
الشارح انما يرد اذا حمل النفس على الجوهر المجرد واما اذا حمل على غيره فلا قلنا انه بني الكلام على مذهب الفلاسفة
فقد عرفت حاله وان بني على مذهب المتكلمين فالنفس عندهم هو الهيكل المخصوص ولا تمييز بينها وبين البدن
ايضا وقول النظام النفس هي السارية في البدن سريان ماء الورد في الورد لا يفيد التمايز الحسي ايضا لان الورد
مجموع الماء ومحله والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد انما قال تركيبا اعتباريا لان
الروح النفس الناطقة مجردة والبدن مادي ولا يحصل منهما مركب حقيقي وقد يقال لا بد في ذلك كما في النوع من
المادة الغير المادية والصورة الجسمية ولا اعتبار المادية فيه موجود فيه ما اشار اليه والتحقيق ان الموجب لاعتبار النفس
مع البدن بحكم الوحدة وارتباط احدهما بالاخر من حيث ينفعل كل منهما عن الاخر ما قد اشعر عن البدن كالغضب
النفسانية الحاصلة بسبب الغضب الجسمانية كالنشاط الشهوانية وتاثر البدن عن النفس مثل ان يقشعر الجلد ويقف
الشعر عند تشعر بجانب الله تعالى والفكر في جبروته غير معقولة فان قلت يجوز ان يعتبر ماهية من العدد ما بان يكون
تلك العشرة اجزاء للماهية فيلزم حينئذ ان يعقل الامتناع في الوجود الا ان يلزم كون تلك الوجودات معتبرة في الماهية باجزائه فلت

ملك

ملك العشرة اما ان يعتبر من حيث انه مضافة الى الموجودات ام لا فان كان الثاني لم يتعدد وان كان الاول بعد فعل
الاضافة قطعا كما اشار اليه الشارح في حاشية الصغرى وان كان المضاف اليه خارجا ومن المراد بالمعنى
الوجودي المضاف ولا المضاف اليه اذا لم يجعل الاضافة اي مطلقا والا فلا امتناع في ذلك التقسيم باء
على وجود بعضها ويكون صدق السالبة الخارجية قيل فيه بحث لان القضية القائلة الانسان
انسان وكذا في كل ما هو قضية ذهنية فالثابت لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه في الذهن لا
لعدمه في الخارج كما زعمه بالجملة القائل بمجعولية الماهية يقول انه لو كان الانسان انسانا في نفسه بلا جعل اي جعل
لا ان يكون انسانا في الخارج بواسطة مانع الى مجعولية الهوية لان الانسان في الخارج عين الهوية ولا كلام فيه
والنافي لمجعوليتها يقول لو كان الانسان مجعولا لم يكن الانسان انسانا في نفس الامر عند عدم الجعل في الخارج لا
الخ اذ ان صدق السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج فتأمل وهذا ايضا ما سبق في نفسه اه فيه بحث
لان الوجود الموصوف به من المعقولات انما المتنع الوصف الخارجي والكلام في ممكنات فيتفق منهما لا
ينبغي فيما نحن بعدم مجعوليته ثم ان تعلق الجعل بالممتنع لا بالاولى د غير ممتنع فتأمل فهذا ما ينقضه جملة
الكتاب او حيل الظاهر ان مراد المص ان الماهيات كلها مجعولة كما ذكر في تعليل المسألة اذ لا نزاع في ان للواجب تعالى
جعلا وما بنى في المكن فلو لم يكن الماهية مجعولة ارتفع المجعول بعض الماهية الممكنة لان وجوده وموصوفيته
ماهيته والمقدر ان الماهية ليست متعلقة بالجعل فيتنع المقرب ونهاية الخطاب ايضا وفيه نظر اذ المقدر ان
ليس بعض الماهيات مجعولة لان نفي الايجاب الكلي الاعم دون سلب الكلي وما ذكره انما يتم لو كان المقدر السلب
الكلي اللهم الا ان يبني الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم يكن مجعولا كان الجميع كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية
بعضها ممكنة فتأمل هو الوجه الذي هو اه فيه يلزم ان يكون الماهية ايضا مجعولة لان جعل الوجود العام
ضروري في ضمن الخاص والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج الخاص احتياج العام وقد يجاب
البحث في الماهية من حيث هي لا في الماهية المخلوطة كما يعلم من التحرير لا يعرض البسيط ان قلت فعلى هذا
يلزم امكان المركب منه مع تلك الامتناع ايضا ثم لانه كالاول ان يستند من شيء ولو سلم فامكان الجميع غير
امكان الوجود المحذور هو انما وسيأتي تحقيق الكلام في آخر المقصد لو صح ما ذكرتم المراد بما ذكرتم هو المدعي لا الدليل

ماهية

الوجود

اذ لا اضافة للمقدور الواجب بذاته

بمعنى

ينعقد

ليكون الاعتراض معارضة والملازمة المذكورة في المتن تفصيل للملازمة المذكورة في الشرح وفايدة ذكرها ظهور
توجيه الاعتراض او وجود ما فيه غير ما سيذكره ان الوجود المجعول يمكن ان يعتبر بالنسبة الى البسايط ايضا
فلا فارق ح فتامل لانا نقول ذلك الذي ذكرتموه انما ثبت لو لم يعقل المجعولية بحسب الاتصاف من غير ان يثبت
بعد تسليم تحقق الصحة الاتصافية فيه فتلك الصحة ان كانت بسيطة لم يتعلق بها الجعل وان كانت مركبة كان المجعول صحة
الصحة الاتصافية فيه ويتسلسل الكلام الى ما فيه بمعنى انه لا ينتهي الى حد يمكن تعلق الجعل به والاعتراض المذكور
معارضة لا نقض اجمالي كما ذهب اليه الشارح الابهري اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور بعينه في المركبات كما لا يخفى
نعم ان يرجع وفيه تامل لان النقض الاجمالي على وجهين الاول جريان الدليل في موضع مع تخلف الحكم والثاني استلزام
تمامه محذورا والمنقض ههنا هو الاول لا الثاني فليتامل على مطلق الوجود اي بل المدخل له ويؤيده ما قيل اتصاف
الماهية بشيء واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه
لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت او لم توجد بل المراد به معناه انها اي
وجدت كانت متصفة به اذ الدليل على مدخلية الوجود في الاقتضاء بل المقتضي لها هي باعتبار مطلق وجودها وفيه بحث
لان جامع العلة لا يجب ان يكون له دخل في العلية فانه ما يساوي العلة لا ينفك عنها ولا دخل له في العلية الا يرى ان الحقوق
المستحقة علة لتشخص المعلول مع كون المعلول علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء متقدم بالذات على الاتصاف فلا يلزم
من عدم انفكاك الماهية المتصفة بلوازمها عن الوجود مدخليته في العلية والاقتضاء اللهم الا ان يقال الوجود
داخل في الاقتضاء لصحة الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود لان هذا الاتصاف ح متفرع للذات فتامل وفيه
يحتمل الماهية باعتبار وجودها في الذهن الظاهر ان الشارح اراد في مواضع الوجود الذهني ايضا هو المسمى
بالمعقولات الثانية ان قلنا الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سيجيء قلنا انه لازم لها موصوفه الذي
هو الماهية الممكنة لا باعتبار مطلق الوجود بل باعتبار الوجود الذهني فان تعقل الامكان للماهية مع قابلية الماهية
للوجود والعدم من حيث هي وذلك انما يليق بالحس لا يعرض للماهية الا في الوجود الذهني فان قلت الامكان الوجود في الذهن
ايضا من المعقولات الثانية مع انه تبعته للماهية ليس باعتبار الوجود الذهني والاشكال الوجود الذهني وليست اعتبارية
صرفة حتى يلزم ... فليتامل نجد الكلام فيه بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل النظائر المجعولية من الوجهين ...

على

على الاحتياج لكن لما كان الفرق باعتبار المبدا انقطاعا على الفارق ومنها البحث وهو لان ما سبق من تفصيل العوارض
وتقسيمها الى السلسلة يدل على ان العوارض المذكورة ما يعرض باعتبار احد الوجودين مطلقا او بخصوصية
احدهما فحمل الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الخارجي اي ما يعارض باعتباره وبعده يحتمل تامل وان اراد
ان الموصوف به امر خارجي وبعي الاتصاف يلزم ان يكون من نفس الوجود الخارجي فهو من هذا القسم لا من القسم
الثالث اعني المعقولات الثانية مع انه منها فتامل جوابه ان المجعولية بسبب نقل ما جاء فيه فتعلم ان ...
غير مجعولية ينبغي ان يحمل على السلسلة الاول كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من حيث هي ليست غير مجعولة
ايضا على معنى ان المجعولية ليست نفسها ولا داخلة فيها ووجه الاتيان به مع السقوط انها في انتفاء وجه
تخصيص هذا الوجه البحث بالمجعولية انه كان معلوما في اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا لما هو دابهم
كان هذا بلا ريبة وايضا قد علم ان الامكان لا يعرض للبسيط على هذا ... بدوابه الحكمة بالقياس الى الوجود
فظهور بطلانه اذ الكلام في الممكن دون الواجب والممتنع اذ الاصح نفي هذا الامكان عن البسيط لا ...
الوجوب والامتناع ايضا لانها نسبة كالامكان بل المراد به حاجته في ذاته كما في المركب وقد يقال في توجيه القول
انها الشيء عما ذكره فيه البعد الذي كان قد هرب عنه اذ يحصل ان الحاجة الى الجاعل من لوازم الماهية المركب
دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية وبذلك نقول البعد المهروب عنه هو القول
بان نزاع الفرق الثلث في كون المجعولية من لوازم الماهية او احد الوجودين اي ان يكون الملحوظ في عنوان
البحث هذا المعنى مع لزوم كونها من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة على قول الفرقة الثالثة ليس من البعد
المهروب عنه فتامل المركب اما ذاتا او خصص المركب بالذكر لكثرة البحث فيه لكن يكون من قيام بعضها شرطا
او لا يخفى انه بمجرد الشرطية لا يكفي في الوحدة الحقيقية ما عتبر العدة المشروط بالغير مع ان يقتضي الوحدة الحقيقية
على ذلك ثم يحتاج الارتباط بين الاجزاء بوجه آخر سواء كانت اجناسا او فصولا او غيرهما اي سواء كان بعض
تلك الاجزاء اجناسا وبعضها فصولا او غيرهما بان يكون من ما به الاشتراك فصلا بعيدا وما به الامتياز فصلا
قريبا مثلا فان التفصيل ههنا لزوم دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز ليس الا اي امر غير خارج اما فتم
الذاتي بهذا الشمول تمام الماهية اذ لو اريد به الجزء لكان الترك بظاهر ليل اول الامر لا احتياج الى ملاحظة المخالفة في ذاتي الجزء ايضا

لم يستلزم في قوله لا بأن يشتركا في ذاتي اه   لجواز كونه تمام ماهيتهما الكلام هنا في تركيب الماهية للغير ما لو كان

اما الماهيات فلا يتصور كون الذاتي تمام ماهيتهما اذ لا يتصور الغيرية الكلام الآن بل لو مانع الغير بحسب الاعتبار

في الوجدان والفرد مركب لا محالة ولكن ان تمنع لزوم تركيب الفرد عند المتكلمين فانهم قائلون بان للواجب تعين

تشخصا مغايرا للماهية وان ذلك التشخص ليس بداخل في هويته نعم ولو سلم اللزوم فلنا ان نختار الشق الثاني ونقول

المراد كون الماهية مركبة في ذاتها وحقيقتها ودون الافراد وحقيقتها لا يدخل فيها التعين بل نقول ان الفرد ليس بماهية

والكلام في الماهية وجوابه ان الفضا يعني قوله انها مشاركة لغيرها ونظائره للماهية بعينها بل المنع بوجه

وهي اعم من الكلي والجزئي   وكذلك الموجودات ركه اه المراد بالمشاركة ان ركه في الذاتي بالنسبة الى الماهية

التي يتكلم فيها والثبوت بالنسبة الى الوجود ذاتي وان لم يكن كذلك بالنسبة الى الماهيات الموجودة   لان اللازم

المذكور المستند الى الماهية او اشار بقوله المستند الى الماهية الى ان هذا الدليل لا ينتقض على من جوز استناد

اللزوم الى غير المتلازمين كالفاعل   فيلزم التركيب قيل لم لا يجوز استناد الاختلاف الى التعينات وجوابه ان

الكلام في لوازم الماهية ولا يجوز ان يستند الى التعين على انه يجوز ان يراد بالماهية ما يعم الهوية ولا يسلم لزوم

تركيبها على التقدير المذكور عند الفلاسفة   من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض هذا الحكم لا ينعكس فان لكل

حقيقة حاجة لبعض اجزائها الى بعض وليس كلما يحتاج فيها احد الجزئين الى الآخر حقيقة واحدة والا

فان حاجة اشد من حاجة العالم الى الصانع مع انه مجموعهما اعتباري وبهذا يندفع ما يقال اذا فرضنا ان جزء

واحدا له افتقار الى جزء آخر وهما مستغنيان عن سائر الاجزاء او من جميعها لوجب ان يحصل منها ماهية لها

وحدة حقيقية لا افتقار بعض الاجزاء الى بعض قيل هو بظاهر ضعيف فلذلك ذكر وهو ضعيف لانه نقل هذه

النهاية اه فتامل نعم قد ينتقض الحكم المذكور بما جوز من تركيب الماهية من امرين وبين الرتبة

فتامل   قالوا بهذا الحكم اه دفع ما يقال من انه لا يثبت القاعدة الكلية بالمثال الجزئي   وان حمل

المزاج على المعنى الحقيقي له يلزم من هذا الحمل على ما يقتضيه سياق كلامه ان يكون لكل جوهر مع عوارضه ماهية

حقيقية لوجود ما يصدق المجموعية ولعل هذا وجه التامل والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة فان قلت ماهية

له وحدة هو لوجب البتة الاعتبارية يحتاج جزؤه الصوري اعني الهيئة الى باقي الاجزاء فالمنع بخصوص ما له

واحدة حقيقية بهذا الحكم قلت هذا هو ظاهر احتياج معروض الهيئة فان الهيئة بانتفى الحقيقة واجزاء العقد هي

العناصر الممتزجة في تحت الامتزاج بشرط كل منهما بالآخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء المادية في الحاجة وكون تعول

المراد الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة الهيئة الاعتبارية باعتبارية تحققه   اما من جانب واحد يمكن ادخاله في عموم

استلزام الدور ويكون الاظهر ان قوله بحيث لا يستلزم الدور فيما الاحتياج من الجانبين   ولا شك ان الماهية

المركبة من الجنس والفصل حقيقية واحدة كذلك قيل ان جعل حقيقة جز الانها تكون القضية مهملة لان من المركبات

منها ما هي اعتبارية ومن غير ملازمة فالوجه ان يجعل مميزا او حالا او واحدة من الطرفين يكون القضية كلية لا مهملة

فاحدهما علة للآخر المراد من العلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيتناول الشرط ولا يرد الاعتراض بنعم

يندفع توهم ان الجنس علة للفصل اه كما سيصرح   او نقول اه المراد من الترديد التخيير بين العبارتين

في الزام الفساد   فلا يجب استلزامها وان جاز كما في الجزء الاخير من العلة التامة والعلة البعيدة التي هي علة

تامة للقريبة كالمبدأ الاول بالنسبة الى العقل الثاني فقوله انما المستلزم معناه انما المستلزم البتة وعلى

الوجوب الكلي او انما المستلزم بلا واسطة   والامام يعقل الجنس بدون فصل من الفصول نقل عنه مع اشتغال

الاولى ان نقول الامام يعقل الفصل بدون الجنس ومع ذلك بناء على جواز التوارد على سبيل البدل وانما قال الاولى

لانه يمكن ان يقال معنى قوله والامام يعقل اه والامام يعقل فيما اذا فصل الجنس بفصل من الفصول الذهن بدون

ذلك الفصل مع انه يمكن ان يعقل عن الفصل ويبقى الصورة الجنسية ولا يرد حديث التوارد لان جواز التوارد

معناه ان كلا من العلتين يجب لعه وجدا ابتداء وجد المعلول الشخصي واما اذا وجد المعلول باحدى العلتين

فلا يجوز ان يوجد بالعلة الاخرى كما سيجيء وفي صحة ذلك اه انما يكون من الوجه الثاني للمنع فتدبر   لم يتعقد

جاز في الاشياء بعضها على بعض بهذا بدل على جواز حمل التشخص على الماهية بالمواطاة ويدل عليه كلامه في

المقصد الحادي عشر ايضا قال بعض الفضلاء ويجوز الاطلاق في ذلك الا ان التعبير لا يكاد اقلت هذا لا يدل

فليس المراد بالتشخص الامر المفهوم بذلك لاشك انه يحمل على الانسان ومن هذا المفهوم يعتبر التعين كما يعتبر احيانا من التشخص

بعد انه فتامل   ان شرطنا نيفتقر اليها صورة اخرى وتلك الاخرى هي الفصل كما هو انظر او الجنس فظهر ان

هذا غير الاول فوقه بشرط الاول الذي سبق ذكره فانه غير   وكذا الفصل نقل عنه اذ لا يكون فيه تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة الى

للخارج لى لانه بمنزلة الاعادة   اى بشرط انها صدرت فظهر انه غير الماخوذ بشرط لا شئ الذى سبق   ومعنى
حلاه المشهور عدم جواز حمل الجزء الخبيثى على الكل فليس هذا الذكر حقيقة الحمل والآى زجل عليه
بل هو تفسير بخاصته ولو اضافته كذا افاده الاستاذ المحقق   او الوصفية كما فى الماهيات المركبة الغرضية
المتصادقة بعضها على بعض فانها تتصادق باعتبار انضمام الية التفاصيل اعنى البعض او باعتبار
الاسناد الى المتمكن فيها او بعضها بدل منه   هو بسيط ذاتا ووجودا قيل فالفرق بين الماهيات
البسيطة من المفارقات كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية كالانسان وغيرها اجيب بان مبدا القصد نيين
متحقق فى الثانية بلا غاية بعد فى الوجود والحمل بخلاف الاول فان من قال بانى والاجزاء بالمركب خارجا ووجودا
لم يرد به نفى المبادى بالكلية بل يعتقد كلامهم ان الاثار الجنسية مبدأها الجنس كما ان الفصلية مبدؤها
الفصل لكن يحصل المبدأ الاول بالفصل كما ان معنى الثانى تشخصه بوجود الشخص فلم يكن لها وجود متفرد
ووجود منحاز بل انها صارت ذات الجنس متحصلا بالفصل ذات الفصل هو بعينه ذات الشخص فغايته الامر ان
مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين مسماة بالفصل ثم تشخص فصارت شخصا كما ان مادة
النطفة مثلا اذا اخذت تتوجه الصفة النطفية تكون مبهمة بالنسبة الى الصور التى من قابلها واذا اخذت معها
صورة الى ان تحصلت وزالت بها ما الكائن فى نفسها فاذا وجد منها شخص اتحد النطفة والكائن والشخص حينئذ انا
ذو وجود مع ان هناك نطفة وفاعل وشخصا وآثارا مترتبة على النطفة كالتغذية والتفريح للنطفة مع الى تم
من التربية وعلى الشخص الصورية من الرزانة والثقل للحجر مع انها ليس لها نفس   لزم وجود الكل بدون
وجود اجزائه اجيب بمنع وجود الاستقلالى فى الاجزاء لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير الاستقلالى لها وانت خبير
بانه لا وجود لها على هذا الغرض لا استقلالا ولا تبعا اذ لم يعتبر بها وجود اصلا ولو قبل وجود الكل وجودا
لها تبعا من غير ان يتقوم بها وجود اصلا لى ان تركيب الموجود من المعدوم مغالطة قطعا   د ونفى الامور النقدية
او فيه تنبيه على ان الحمل قوله انما يصح فى الذاتيات اضافى ولو قال انما يصح فى حمل الوجود بين الكل لظهر فان
قلت الشارح قد فسر الهوية فى جواب شبهة القادحين فى البديهيات بذات صدق عليه الشئ هل يكن المراد به فى
التعريف هذا المعنى فلا بد فى حمل البديهيات تلك الطلاق مع به الشئ عليه فاصدق عليه فكل الشئ الطلاق مجازى لان الشارح

فتر

فتر الهوية بذلك فى قوله المقيس محال المعدوم على السواد للمغايرة مفهوما والاتحاد هوية لغيرته ان مفهوم الموجود
معقول بان لا هوية له فلا يلتفت الى ذلك التغيير فى مقام التعريف   اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية
لان مبدا الاشتقاق واخرج مفهوم المشتق وهو هنا امر عدمى والمركب من الموجود والمعدوم لا وجود له اصلا
ولا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعمى وان لم يكن له فيوجد من يعتبر عنه من حصل هوية فانه قلنا لا نم انه لم يكن له
هوية خارجية محققة لم يقرع حيث ان التعريف على حاله على زيد اذ يكفى الهوية المقدرة كما اشار اليه المحشى بقوله
او المقدرة فيصح حمله على زيد انها متى ان هوية على تقدير ان يتحقق للمحمول هوية ثلث لا نسلم ان يكون لمفهوم
الاعمى هوية خارجية جاز ان يعين الماهيات تقدير تحققها غير متصورة هوية زيد مع صحة حمله عليه لجواز استلزام المحال
محالا آخر   ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا قال الشارح فى حواشى التجريد ورد عليه ان الامور المتغايرة
فى المفهوم اذا تغايرت فى الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البديهة وتحقيقه ان
الامور المتغايرة فى الوجود لا يمكن ان تتحد ذاتا بحسب الذات لما صدقت هى عليه اللهم الا ان يجعل كلا من تلك
لو كان عبارة عن الاتحاد فى الذاتى لزم حمل بعض الامور المتغايرة فى الوجود على البعض اذا تحقق الاتحاد الذاتى
ولو يجعل الغرض ايضا كما ان الانسان عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق للحيوان الناطق تحقق للانسان وانه
لم يتحقق فلابد العلم الممتنع للانفكاك عنه وفيه ما فيه لو يلتفت الى ما ذكره فى حواشى التجريد ورد عليه فان المتغايرين
الجنس والفصل موجودان ولا اتحاد ذاتا انه الذات التى يتركب من اجتماع الاجزاء المتغايرة قال فى حواشى المطالع لا بد
صحة الحمل الاتحاد فى الوجود الخارجى مع التغاير فى المفهوم والوجود الذهنى ومنهم من منع ذلك مستندا بما
٥ والكنه صحة بالاتحاد فى الذات التى يتركب منها اجتماع الاجزاء المتغايرة الوجود فى الخارج وما لم يكن بهذا الاتحاد
صحة اصل التعريف بان حمل الذات على الماصدق فلم يرد فى هذا الكتاب   يعنى ان ماصدق فاعلته ذات واحدة
فيه مناقشة من وجهين الاول ان الصدق امر يعمل بيس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز اخذه فى تعريف الحمل الا ان يجعل
على التعريف اللفظى الثانى ان الحمل بهذا التفسير لا يصح فى زيد قائم اذ ليس للموضوع ماصدق فان ماصدق المفهوم ما
لا الالفاظ ومفهوم زيد يصدق الذات المشخص لانه صادق عليه اللهم الا ان يأول هذا ببيان الحمل او يحمل على المجاز فان ماصدق
المتوسل اليه بمحو الجهل والوضع يتناوله فجعله المجاز فيما يتعلق بكل منهما ما يتعلق حدهما الظاهر المقصود ان ما يكون ماصدق عليه احدهما

فعلى ما صدق عليه الآخر لكن تمام التعريف اي عين ثمة   وذلك لانه اذا حصلت قبل هذا بعد ل
بان الاجزاء معقولة متمايزة في الخارج بحسب نفس الامر لم يرد عليه شيء مما ذكر اذ الصورة العقلية اذا
وجدت في الخارج صارت بعينها تلك الاعيان الخارجية وتلك اذا وجدت في الذهن صارت صورا عقلية
فمعنى كون المركب العقلي مركبا خارجيا ذا اجزاء خارجية ان يكون للاجزاء العقلية وجودات متمايزة في الخارج ومعنى
كون المركب الخارجي مركبا عقليا ذا اجزاء عقلية ان يكون للاجزاء العينية وجودات متمايزة فيه فتحمل الاجزاء
المحمولة بعينها من الخارجية بلا تأمل ويشمل ما ذكر انما الفارق بعارض الوجود وانت خبير بان الكلام في تركيب
المركب الخارجي من الاجزاء المحمولة وان الصورة العقلية على هذا التقدير لا تحمل على الكل   فيلزم ان يكون شيء
واحد حقيقتان مختلفتان اي ماهيتان مختلفتان كما ظهر مما قررنا فلا يرد تجويز ما مطابقة كل من الجنس والفصل
والنوع لزيد مثلا فقد يقال الظاهر لزم ان يكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان لكن احديهما حقيقة خارجية
والاخرى ذهنية وقد لا يسلم امتناعه وانت خبير بانه لزم من التصوير المذكور ان يكون حقيقتان مختلفتان
ذهنيتان لان مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب العقلي كما انه تمام حقيقته في الخارج على ما قررناه اللهم الا
ان يقال الاجزاء الخارجية ههنا لا يحمل نحو الآلات الجسمانية كالحيوان مثلا فغاية ما يلزم ان يكون لشيء واحد حقيقة
خارجية وحقيقة ذهنية لا يبطل امتناعه من دليل   وكيف لا يبطل اه قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بالمعنى الامر
المنتزع لا المعنى الاصطلاحي والمتميز عن النسبة   ولا كان كل منهما علة للآخر قيل لم لا يجوز ان يكون وجود
كل منهما علة لحقيقة الآخر بلا استحالة   فانه ليس مشتركا بل مختلفا هذا على سبيل المنع ان لا نم الاشتراك فان
الاصل لما كان ثابتا بالدليل [illegible] الاشتراك بلا حاجة الى [illegible]
باختلاف الآثار   بل معنى ان [illegible] العارض كما هو الظاهر لم يكن ذو الفصل القريب
فلا بد ان [illegible] لا يبعد في الملك فتأمل   وبما انتسبه تقدم كل من الحس الحركة اه قيل يتقدم الاحساس على الحركة
الارادية لانه ادراك وهي متوقفة عليه ورد بان المتوقف عليه هو الادراك مطلقا لا الاحساس وايضا الان
ربما يتحرك الى شيء لا يدركه فيعقل الحركة متقدمة على الادراك فلم يظهر تقدم احدهما على الآخر على الاطلاق فوضع الكلام موضع
الفصل [illegible] لابد من تفسير الحركة الارادية [illegible] بكونها لاجل نفع [illegible] كونها اثر الفصل القريب الا في الحركة

بالارادة

بالارادة موجودة في الفلك لكن حركة كل من الافلاك على نهج واحد لبساطته عندهم   لم يكن له فصل بهذا المعنى لانتفاء
النامية بالنسبة الى الكل واحد منها والجزئية بالنسبة الى المجموع وفيه نظر اذ يلزم على هذا ان لا يتحقق الكلي [illegible]
الجنسية ضرورة ان كل واحد منها يشمل الامرين التساوي وعين ليس شيئا منها   لم يمتنع تعدده في ماهية ليس فيه
بحث الظاهر انه يمتنع سدا لعدم ما عليه ضرورة تخلف المعلول عن العلة المستلزمة وما ذكرت في حاشية على المطالع
من ان بطلانه انما يظهر اذا كان هناك جنس او حصة منه ولا يكون الفصل علة وفيما نحن فيه لم يوجد شيء منهما محل
تأمل لان معنى التخلف وجود العلة بلا معلول لا وجوده معا من غير ان يكون العلة علة تامة له الا ترى انه ليس المفهوم
من قولنا النار علة موجبة للحرارة انه لو وجد النار والحرارة كانت الاولى علة للثانية حتى لو وجدت النار بلا حرارة
لم يكن من التخلف في شيء كيف ولو كان معنى التخلف ما ذكر لم يستقم تعليل الفرع الثالث والرابع بلزومه الا بتكلف
فليتأمل   اذا كان الفصل القريب بسيطا اي مصمتا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه لا الخارجية ولا الجنسية عبادا
والاولى ان يقال ان اه انما قال الاولى لانه يمكن ان يكون مراد المحقق بالبسيط الاضافي اعني الامر الواحد فيكون
معنى كلامه ان الامر الواحد المقوم لا يكون مقوما لنوعين معا جنسا والا يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة
المستلزمة للمعلول والنتيجة وانت تعلم ان حمل عبارة المحقق على هذا المعنى تكلف بعيد ولذا قال انما الاولى
لجنسية الجنسين 2 بالنظر الى نوعين آخرين يشترك كل منهما مع واحد من النوعين الاولين في جنسه بدون
ان يوجد معه فصله وانما يجوز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين في الآخر لانه لو وجب كان نوعا
واحدا لم يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عدم الامتياز على التقدير جزئية كل من الجنسين من النوع الآخر
واما على تقدير كل من الجنس في النوع الآخر مطلقا فلا لجواز ان يكون الجنس متساويين والامتياز بين النوعين
بان يكون كل من الجنسين في احدهما ذاتيا وفي الآخر عرضيا ويمكن ان يقال اذا وجد فصل هذا النوع وجد جنسه في
النوع الآخر كما هو المفروض فان اعتبرت الجنس والفصل لم يتميز احد النوعين عن الآخر بشيء منهما وان اعتبر
الجنس من حيث انه ذاتي في هذا النوع يتميز بهذه الجنسية عن النوع الآخر ضرورة عروضه له لكن يرد 2 ان هذه
الجنسية خارجة عن الماهية فالذاتي الخاص بها لم يكن ذاتيا بل خارجا عنها فليتأمل   مشتركا نفي الدليل بعد
تخلف المعلول عن علته   فصلا قاصرا بالفاء المعجمة كان فصلا واحدا لا متعددا والا ان الفصل القريب لا ذاتي

يكفي في تحصيل الجنس زوال ابهامه وجعله نوعا محصلا كما اشير به بذلك ينبغي كلما نوع والكاني مما ذكر علي هذا
الغرض بحصول الامرين لكل واحد منهما فلا عبرة بما نقل الخبار ان الجنس يتحصل بهما معا ولا يلزم كون النوع محصلا
واحدا اذ لم يوقع مفهوم الفصل القريب ان يتحصل الجنس بانفراده بين الفصل والجنس عموم من وجه تدبر
ما فيه سوال وجوابا جنسان في مرتبة واحدة معنى كونه في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر فاما ان
يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص
جنسا لماهيته بالقياس اليه والا لم يكن الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا
للاخر ذاتيا له والا لم يكن احدهما او كلاهما تمام الذاتي المشترك والا كان النوع متحققا بدون الجنس الاخر
اعترض عليه بانه ان اراد بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس لم يلزم من تحصيله بالفصل وحده تحقق النوع
بدون الجنس الاخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف تحقق النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصيل
تحقق حقيقة النوع به فلا نم توقف كل منهما على الاخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلثة متوقفة عليها فلا دور
ولو صح ما ذكرتم لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اذ باحدهما مع الاخر لا يتحصل المجموع بدون الثالث بل العكس
بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس لا يتحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف كل منهما على الاخر في تحصله
وقد يوجه قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر بان الجنس المحصل صار بعد منضما نه متحصلا كما
حصل نوعا منه قطعا فان ماهية النوع هو الجنس المتحصل لا حقيقة له وراءه كما اشير اليه في اوائل هذا المقصد
فليس لا هو خارج عن المتحصل الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو الفصل فرضا بعد فلا ماهية في ذلك
النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها ولا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وبهذا التوجيه يندفع البحث الاول
لكن يتجه ان ذلك التقدير انما يتم لو كان الجنسان متساويين اما اذا كان احدهما اخص اما ما كان يكون انهم مطلقا
فانه يجوز ان يكون نسبته الى الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور قال الشارح في حواشي التجريد فالاولى ان
يقتصر على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل محصل يتحصل كل منهما نوعا على
حدة وسواء كان الفصل مع احدهما او معهما فلا يكون تلك الماهية نوعا واحدا وماهية واحدة قال علي هذا
التدبير الاول ممنوع ظاهرا ان الا نم انه يتحصل بكل منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما نوعا

كشف التعيين

واحد مع ما هو المفروض والاخص ذلك انه ذاته بعد ما تحقق ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان اثكار تحصيل كل من
الجنسين بالفصل بمعنى زوال ابهامه مكابرة فلزم الدور وقيل لا يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه وزوال
ابهامهما ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما باعتبار تحصيل الاخر معه لا سابقا عليه ومثل ذلك يسمى دورا معية
وهو غير باطل على ما قرر في المطولات والناطق وانت خبير بان هذا انما يتصور اذا كان بين ذينك المفهومين عموم من
وجه وفي جوازه في الماهيات المحققة كلام كما اشار اليه فيما سبق الآن فهو جزء ما بعد لازم نتيجة القياس
والسر فيه بعينه كما لا يخفى وجزء الموجود الخارجي موجود فان قلت اذا كان المعنى المخصوص موجودا خارجيا
لم يستلزم عدم مطلق المعنى من المعقولات الثانية لوجود ما يطابقه في الخارج قلت قد اشرنا الى جوابه في تحقيق
ان الوجود من المعقولات الثانية فليتذكر والحق ان المراد بالمعنى الشخص او به كشف لان مفهوم زيد وان لم
يكن مفهوم الانسان وحده لكن لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المشخصة التي لا يصدق عليه بدون
المجموع ولو سلم ان المجموع المشخص جزء فعلي كما يدل عليه تحقيقه بقوله ولعلم انه لا خارجي الجزء الفعلي الموجود
الخارجي لا يجب ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء الذي جعل الشخص عبارة عنه مع مفهوم
الانسان هو ما يخصه من الكم والاين والكيف ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع يكون اكثرها
من المحسوسات وهم لا يسمونه الشخص بل ما به الشخص اللهم الا ان يقال الشخص ما دام لا يتحقق في حد نفسه يمتنع
ان يعرض له ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لا نعروض هذه العوارض يستدعي سبق الموصوف في الخارج فيعلم
ان هناك مع شيئا اخر لا يستحق ان يحمل على ما يخصه من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشيء هو التعين وفيه
ما فيه واعلم ان نسبة الماهية الى الشخص او هذا التحقيق يدل على ان الشخص محمول بالمواطاة على
الماهية وقد سبق ان لا فائدة فيه وان توهم نظرا الى الظاهر ومما يتوهم انه في الخارج ذاتا اعترض
عليه بانه اذا كان الشخص متحدا مع الماهية كان شخص زيد متحدا مع شخص عمرو لاتحادهما في الماهية وانه
باطل قطعا وجوابه ما ذكره الشارح في حواشي المطول حيث قال الاتحاد في الوجود الخارجي لا يستلزم اتحاد
المفهومين والاشياء يجوز ان يتحد احدهما بالاخر وثالث ورابع فيكون مع كل واحد منها اثنينية
هي متحدة وبهذا يندفع توهم لزوم انحصار كل ماهية في شخص واحد بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة مع الشخص

ذاتا وكان مميز الاشتي ص بذوا نما يكون المقتضى للتعين هو الماهية نعم يرد ان يقال عدم الامتياز بين الماهية
والتشخص في الخارج لا يستلزم ان يكون هويته كماهيته حين صدقه للتشخص لجواز ان يكون صدقه بان لا يكون للتشخص
هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية مبني على قياس ما حققه الشارح في بحث الماهية والوجود حيث قال فيه كما عرفت ان م
دليل وجود التشخص لا يتم فتأمل كان مسمافي صدقه انه ينتقض بالهيولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة
فيها لا يكون متعينا عنده مع انه لا يتعدد وادعى ان كل منهم في ان الهيولى موجودة اذا لوحظ انضمامها بالوحدة كان
منشأ والهيولى انما توجد مع مقارنة الصورة والحق ان الجمع بين القولين في سبيل العناصر متشخص بالتشخص
وجود الكلي الطبيعي في الخارج واشتراكه بين كثيرين محل تامل سيما لو كان التشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص
كالهيولى بالنسبة الى الصورة الاولى باو كلامهم في الهيولى بما سنذكره في المقصد الثاني فتذكر لان العدم
المطلق لا تميز فيه ايضا لو كان التعين عدميا مطلقا لكان المتعين معدوما مطلقا لان المتصف بالعدم المطلق
معدوم مطلق مع ظهور بطلانه فيكون هو وجوديا فيه منع سنده قضية الامتناع واللاامتناع
واما ان يكون عدميا بالمعنى الخ ان اريد التعين واللاتعين مفهوما بس فلا حصر لجواز ان يكون التعين
عدميا بالمفهوم الاخر وان اريد ما صدق عليه فلا نسلم ان ما يصدق عليه اللاتعين امر عدمي فيكون نقيضه
ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على ما سوى التعين من الحقائق فيه عدم العدم وهو وجودي فكونه مفهوم
عدم العدم غير الوجود وكذا ما صدق عليه وايضا ان كان المراد بالوجود والعدم في قوله ان كان عدميا
وان كان وجوديا مفهوم العدم والوجود فالحصر ممنوع وسنده ما مر على اصل الملازمة ايضا وان كان
المراد ما صدق عليه نفس الوجود والعدم فكذلك وان كان ما صدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فمعنى ان
ان ذلك التعين معدوم ولا يلزم ان يكون هذا التعين وجودا الا ان عدم المعدوم ليس وجودا او لا موجودا
والتعين الاخر مثله لان اريد بالمثلية اشتراكه في التعينية فلا يتوهم منه وجوده اذ المثلى
بهذا المعنى وجودية احدهما لا يقتضي بهذا المعنى وجودية الاخر وان اراد الاتفاق في الماهية فلا نسلم المثلية
لم لا يجوز ان يكون التعينات متباينة في الماهية مشاركة في عارض هو مفهوم التعين وعلى تقدير تسليمها لا
يلزم من وجود احد المثلين وجود الاخر فان زيدا وعمرا مثلان مع جواز اتصاف احدهما بالوجود والاخر بالعدم

او مسلما

ولذا

٩٧

او مستلزما لما يحث يحمل عليه مواطاة والا فلزوم ذلك ممنوع لكان الوجودي وجوديا اذ يمتنع ذلك
لجواز ان يتصف ايضا بالانتزاعي والاحد كاللاامتناع واللاامتناع المتصفين بالعدم وجوابه ليس المراد بنقيضه فلو كان
العدمي عدميا لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان يصدق العدم او مستلزما يحمل عليه مواطاة فمنع الملازمة على
هذا مكابرة فتأمل بل المراد بالوجودي من فسره البعض مقابله الذي هو نقيضه وبالبيان ان اصالة احدهما على
والمراد ان الوجودي من [illegible] بقرينة قوله موصوفه والتخصيص ثانيا على ان الكلام في وجودية التعين
الذي هو من اللوازم الغير المستقلة يصح ان يعرض له الوجود خارجا بوجود محل عند القيام بموجود يجب
عروض الوجود له لانه يصح ان يقال [illegible] ليس المراد بالعدمية الامكان الخاص بل مقابل الامتناع وبالجملة فلو كان
العدمي هنا معارضة ومنع الملازمة الى قوله لو كان عدميا لكان عدميا فلا حصر ايضا اللازم ان
ثبت ان التشخص وجود [illegible] انه موجود كما لا يخفى ولا قائل به وعلى تقدير [illegible] العدول به لا يسقط [illegible] وجودية
التشخص بهذا المعنى ليست بمعنى في هذا المقام وهو المناسب للمقام شموله الكلام لما اشرنا اليه من
ان المدعي وجودية التشخص بهذا المعنى لا بالمعنى الذي ذكره المحشي ولا بمعنى ما ليس السلب داخلا في مفهومه وان اطلق
الوجودي على هذا المعنى والعدمي على مقابله ايضا [illegible] باعتبار الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين
[illegible] الكلام على تحقيق الحق فلعله اراد تمايز الحصة عن الحصة بحسب العقل لان الوجود الخارجي اذ لا تمايز
بين الحصة والتعين بحسب [illegible] مما سبق بان تمايز الاشخاص في الوجود الخارجي بهوياتها لا بالتشخصات
اللهم الا ان يقال الامتياز [illegible] هوياتها في الخارج بالتعينات التي هي نفس هوياتها الخارجية [illegible] امتياز افراد
التعينات ايضا بهوياتها الا ان هويات التعينات مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج [illegible] التعينات البسيطة
عقلا وخارجا فتدبر الا انضمام مع الامتياز زمانا [illegible] الدليل مبني على كون التعين منضما الى الماهية في
الخارج وهو لا يقطع بتقديره [illegible] لا يتم على ذلك التقدير لان الظاهر انه يتوقف على [illegible] قبله
فنقول انا لم نتعرض للدعوى [illegible] لانه يجوز كون الموجود منضما بتعين واحد بعد
[illegible]
غير متناهية [illegible] فقد علمت انه [illegible] الانضمام الخارجي تحقق الكلي الطبيعي في الخارج المحقق

يلزم م

لا يقبلون بانه وذلك لان الماهية الكلية من عروض التعين في الخارج على هذا التقدير ومعروضة بالوجود على
انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع على ثبوت المثبت له فيه بل ان يقال عروض
التعين وان لم يكن في الخارج الا ان معروضه التعين مثل الاعراض المكتسبة من الكم والكيف مخصص بما فيه ولا اشكال ان
هو افراد الماهية اذ التشخص انما يتحقق معها الا فلا يلزم تحقق الكلي الطبيعي في الخارج الا ان يقال عروض التعين
وماهية التعين للمتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية المتقدم المعروض بالوجود ذاتا لا يقتضي تقدم تعينه عليه
فلا محذور وفيه تامل فاذن النزاع لفظي فان الحكماء هذا صحيح من غير تزلزل الخفي كما نقل عن الشارح لان
المتكلمين لا يقبلون بوجود التعين على انه مع الماهية كما يجوز عليه التجرد المذكور منها والحق ان النزاع في
وجود التعين فرع النزاع في الوجود الذهني اذ نسبته الى الخارج امر متميز عن الماهية ينقضي البداهة في الخارج بل
في الخارج انما هو الشخص والعقل يحلله الى ما به الاشتراك وهو الكلي الطبيعي والى ما به الامتياز وهو التشخص
فان ثبت الوجود الذهني كان لهما ثبوت والا فلا وانت خبير بان الكلام في وجود التعين في الخارج فلا
يكون فرع الوجود الذهني فليتامل قال الحكماء فيه بحث لانه ان ارادوا انه لو كان للماهية علة للتعين لكان الحكم
نوعه في شخصه لكونها علة موجبة له في الخارج فهو ممنوع لاتحادهما في الوجود الخارجي عندهم كما صرح به الان فلا
يعقل كون الماهية موجبة لتعينها بنفسها وان ارادوا بالعلة باعتبار الوجود الذهني فلا وجه ايضا لامتناع
انتفاء الماهية الذهنية تشخصها الخارجي والا لزم ان يوجد التعين الخارجي في الذهن ولا يمكن تعدد افراد تلك
الماهية في الذهن ايضا فان قلت هذا جار في وجود الواجب على راي المتكلمين قلت لهم ان يتخلصوا بامتناع
التعقل بالكنه الا ان هذا التخلص انما هو لبعضهم القائلين بهذا الامتناع والحق على ما نقل عنه ان هذا الكلام من
الفلاسفة مشعر بان التعين مما زعم للماهية في الخارج لكن في العلية على تقدير الامتياز ايضا كلام لان العلية
مشروطة بالوجود والتشخص عندهم والشرط تتمة العلة باعتبار تاثيرها فلا يكفي معلوليته للازم لان يمتنع تقدم
العلية بالتشخص وان اشترطت بالوجود فانه استلزام الوجود للتشخص وما يتوقف عليه فيحتمل لزوم المحذور عليه
وفيه نظر لان الشيء ما لم يتشخص لم يصر علة لمعين ونقله بطلان ان ريح لو توقف الحكم بكون الصورة المطلقة علة
للتعين لانه مع هذا فلا بد من الفعل بخصوص الكلي الطبيعي في الخارج والا لا يوجد لانحصاره على الوجود شيء اخر على

لتشخصها

مانع

ما زعم الحكماء من وجود نية التعين اقتضاء تاما الا اقتضاء التام يمنع ان الماهية لو وجدت لم تنفك عن ذلك ذاتا
بهذا التعين ولو بنيان اعتبار في الوجود الخارجي ان ماهية انما بنيان في الامكان الى ما قال ان الماهية بشرط الوجود الخارجي
يقتضي التعين او ما وجد كما قالوا ان التعامل بين فيه بحث يجوز هو ان الماهية بتعين فيها ثم يلزم ثم انحصار النوع في
الشخص اذا كانت الماهية بشرط الوجود الخارجي مع لا يجوز ان يكون لكل ماهية مقتضية باعتبار وجود انها
الى حد تعينات متعددة والوجود الاخر لتحققها باعتبار العلل والاستعدادات الا ان يقال الوجود يتعدد لتعدد العلل
لا تعدد والعلل في نفس الامر واما الاستعدادات فانها تتعاقب على المادة فيثبت الاقتضاء اليها وليس في اسناد التعين
الى الماهية باعتبار الوجود كثير نفع فرع تعينها او لم يتوقف عليه بتاخر عنه ذاتا ولا يكفي التغاير بالذات
فيه يندفع الدور بها وقد يجاب بانه حلول شيء في الماهية وان توقف على تشخصها لكن تشخصها لا يتوقف على حلول
ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته بها بعينه وهو نحو تشخص المعلول بالصورة الحالة فيها فان تشخص
المحل يتوقف على تشخص الحال لا فيض بجعل الذات بهما علة للتشخص وتشخص الحال انما هو من المحل فيدور ولكن
تشخص الحال من المحل مبني على عدم جواز كونه مما قيل فيه بلزوم الدور فهذا قول السلف نعم يمكن ان يقال اذا لم يتوقف
تشخص المحل على حلول الحال بل على ذاته يلزم حينئذ اسناده الى المنفصل وفيه تامل والنفوس الانسانية
انما تعددت افرادها بتعدد النفوس الانسانية بناء على ان العقل الكلية مختلفة بالنوع مع تعلقها بالمواد الفلكية تعلق التدبير
والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد يحتمل الاتحاد النوعي كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية
ذاتا لا يقدح فيه لجواز ان يتعلق بكل منها فرد من ماهية نوعية نفسية كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة
الجسمية ويحتمل الاختلاف اذ التعلق بالمواد يجوز الاختلاف التشخصي بل ماهيتها النوعية لا تنافي الاختلاف النوعي
بخلاف العقول فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمواد وان كان تعلقها تعلق التاثير وما الفرق المؤثر بين التعلقين
قلت تعلق التاثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخص بالذات فلا معنى لاسناد تشخصه الى المتاخر
واما تعلق التدبير فلا يستدعي تقدم تشخص المدبر ... يستدعي تقدمه على التدبير فلا محذور فليتامل
ان يكون تعينه معللا بالماهية والمادة في تشخص الاحداث راي ان مراده عدم التعدد لا تجويز كما هو المتبادر
من عبارته لكن عدم التعدد يتخرج الاول كما يدل عليه قوله بل بعينه عند عدم تعدد ولما تبين ما اشتهر منهم من القول بالتعدد قبول

... باعتبار عدم القول ح

الغامر تشخصها وقد يقال مراده ان باتحاد هيولى الغامر تشخصا انه تشخص واحد لا انفصال في ذاته وانما هو من فاعل خارجي
بعينه اشخاصا متعددة وربما يدعى ان مراده بالاتحاد والاثنينية النوعي وزيادة الشخص تفترق من الفاعل المتقضي
فيه ما يدل عليه تفرقهم متعدد اشخاصها بسبب القرب والبعد من الفلك كما مر آنفا   بل نقضه عندهم بصورته
فيه بحث لان هذا ينافي ما عرف للمشهور من ان بقاء الهيولى موقوف بالجوهر وهو ان الهيولى محتاجة الى الصورة في بقائها
والصورة محتاجة اليها في تعينها وقد يجاب بان لا تنافي بين الاحتياجين بجواز ان يكون احتياج الهيولى الى الصورة
في البقاء والتشخص معا ولا محذور في احتياج كل منهما الى ذات الاخرى في التشخص كما صرح به الامام في شرح الاشارات
قيل والمحقق ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة
من حيث هي فاعلة لتشخصها ونحن نقول لا يشتبه ان … بطلان هذا التحقيق في موقف الجوهر حيث قال قلنا الامر
بالشخص لا بد ان يكون … عليه واحدا بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك فيشكل كلام المحقق ههنا لان علة تشخص
الهيولى لا يجوز ان يكون صورة مطلقة فتعين ان يكون صورة معينة وهو ايضا باطل لا شك لزم الدور والصورة المتشخصة
… تشخص الهيولى كيف وقد صرح الرئيس بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة
لا بالوحدة الشخصية فيلزم التوارد والمتحير فتامل   ومن ههنا يظهر ان ما نقل عنه رح من ان فيه اشارة الى ان ليس
الدور في الواقع ولعل وجهه ما اشرنا اليه سابقا   واذا تعدد الفاعل المراد تعدد ذات الفاعل كما يدل عليه لفظ …
المقصود ابطال كلام من جعل النزاع لفظيا بكون الباري تعالى موجبا بالذات الا تعدد الفاعل باعتبار نسبته المختلفة
كما ظن فانه بعيد جدا   ومنهم من جعل اه فيه بحث لان التردد بين … المذكورة في علة الاتصاف على انه لو تم لدل
على عدم جريان احد قسمي التعيين لا على عدمه مطلقا فان المنحصر نوعه في شخصه لا يجري فيه ذلك الا ان يتمسك بعدم
القول بالفصل فلا يكون ردا   الا ان … فلما لم يعلم اه اورد عليه بعد تسليم افادته بديهية الكنه
ان المذكور في هذه الامثلة حمل النقيضين … ان ما ذكر فيه … ليس
حمل النقيضين مطلقا بل … فالاختلاف بحسب اختلاف
المحمول لا بحسب اختلاف نفس … هذا الحكم … اذ لم يرجع الى ان يقول اه كان الانسب
ان يذكر تعريف المصادر كما يدل عليه … الكلام

القدم

القدم وانما وجد تعريف الشي … وما … المغايرة   وانه دور قد يناقش بان الامكان الماخوذ
في تعريفه احد الامرين هو الامكان الخاص والواقع في تعريفها هو الامكان العام فلا دور في صورة اخذ الامكان
وانه قد … نعم يمكن ان يناقش بان الممكن اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه مثلا وعرف الواجب
بما يمتنع عدمه والممتنع بما يجب عدمه فلم يلزم دور في تعريف الامكان بل اللازم ههنا التعريف بالمجهول …
هذا ايضا … والمدعى لزوم الدور مطلقا وقد لزم وان لم يكن بين المعرف والمعرف الذي هو الممكن فتامل
لانه اقرب الى الوجود وقد يعارض بان العدم اقرب … كما صرح به في بحث الوجود فينبغي
ان يكون الامتناع اظهر فتامل   واعلم ان الوجوب بمعنى الواجب لا يطلق عليه بالاشتقاق فيقال الله
تعالى واجب ذو وجوب اي ذو استغناء في وجوده عن الغير وهكذا   الثالثة الشيء الذي اه قيل هذا اعم من
الاولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من نفس الذات ومن سائر الصفات المختصة به تعالى الا ان يراد بالشيء الموجود
والمتباين الذات … القول بالتباين … فيكون … الثالثة بعين الذات انما يسلم بمعنى الصدق
عليه لكنها متغايرة فان تلك التلازم يقتضي التغاير بدون … لعقله امور متلازمة لكنها متغايرة
قلت كانه لا خطر ان التلازم يكفيه التغاير الاعتباري كما بين الحد والمحدود ومراده ههنا التغاير الذاتي
فلا يصرح بالتغاير بعد الحكم بالتلازم نعم لو كان متغايرة متلازمة كما ذكر الشارح في معاني الامكان
لكان اظهر   وكذا الامكان قيل وكذا الامتناع يقال على الممتنع باعتبار ماله من الخواص فالاولى الاستغناء
في العدم عن الغير والثاني اقتضاء ذاته عدمه والثالثة ما به يتميز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكر كغيره
لعدم اعتباره … الوجوب بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات على ما ذكره   اما الامتناع فلانه صفة
او هذا التعليل يدل على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات وعدمه الامتناع الذي هو صفة سائر النقيضين
انما ثبت به باعتبار ان الامتناع مفهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات المضاف اليه …
كما نبهنا عليه لكن يتوقف على ان الوجوب مفهوم يقتضي … جميع افراده فتامل   وجوابه انا نختار
الشق الثاني اه … المقصود دفع ما اورد على هذا الشق … الوجود …
واجبا بالذات … كيف وتعدد الواجب … والبرهان …

قوله او ما بعده من المراتب امر اعتباري ان حمل الاعتباري على المعدوم في الخارج فانه تكفي بسند المنع لزوم البس فالامر ظ وان حمل على الممتنع لم يستغرق افراد طبيعة نوعه الا عند المتكلمين وقد مرت الاشارة الى المبني في اواخر المقصد الحادي عشر من مقاصد المهمة حيث نقلنا دليل الحكماء على انه ليس للواجب نوع ماهية محلله

على تقدير ان وجود فردين من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها من ان هذا مما لا يشك ولا ينكره احد الا ان هذا القدر لا يفيد في هذا المقام بل المهم ههنا بيان جواز اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد في الخارج كلي هذا الاتصاف قط فتدبر ولعل هذا اهون المراد فيغني كون وجود الوجود له زائدا عليه في الخارج وبهذا ينبغي ما يقال الامكان وجوب الوجود نفسه لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة والكلام بطلان الوجوب لانه الكان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة اذ لا معنى للواجب الا ما له الوجوب على انا نمنع بطلان الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق لا ينافيه الا يرى ان الوجود اذا كان موجودا بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض يصدق عليه انه وجود موجود وكذا الوجوب فلنا ثم لعدم التغاير فيه بحث لان مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب بسبب الوجود والمغايرة فيه ظاهرة اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض له فان قلت لا نم لزوم خلو الواجب عن الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويجئ فرد آخر قلت جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع ويلزم الخلو وايضا يلزم فيما ذكر كون الواجب تبع محلا للحوادث وههنا بحث لانه ان اراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا جاز زواله بهذا المعنى فان من الممكن ما يستحيل عدمه بعد وجوده كما لا يخفى على ما سيأتي وان اراد بزوال الوجوب عدمه مطلقا فلا نم لزوم خلو الواجب عن الوجوب فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الذات بها فان الصفة قد تكون معدومة مع اتصاف الموصوف بها في نفس الامر في الخارج ايضا على ما سنذكره نعم عدمها بعد كونها معقولة يستلزم ذلك الخلو باعتبار انه فان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموصوف بها ولو جوزنا ذلك يمكننا ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم وذلك سفسطة ظاهر البطلان لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب او تقتضيه ذات الواجب كما تقتضي وجوده نفسه تقتضي وجوبه الموجود فرضنا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال نظرا الى ذات الواجب فلا يلزم جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانما يلزم لو لم تقتض ذات الواجب وجود الوجوب ويبطله انه فان قلت سيجئ ان كونه نفسه

نياني

نياني فرض كونه موجودا الا ان الغالب جعلها عندنا ما قلت بهذا دليل تنزلي على ان خصوص الوجوب الذي هو كيفية قائمة به لا يمكن ان يوجد موجودا ولا يتدرج فيه وجود دليل آخر دال على ان السبب مطلقا مانع الاعتبار بان الصفة يسمى الوجوب قد اشرنا فيما سبق الى ان الامتياز بالذات لا ينافي الامتياز بالصفة ايضا وفي الملخص كلام الملخص وكلام شرحه يدل على انه ليس للوجوب معنى ثالثا وان النزاع معنوي فلننبه على هذا ولذلك هي اذ لا دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن اي على استحالة نفس كون صفة قائمة به فلا يرد ان يقال فيه دليل لانه لو زاد الامكان الوجود فاما واجب فيعود بطلانه او ممكن فيتسلسل الا ان يرجح الوجه الاول وقد يتكلف له وجه الكلف فيحتاج الى ايراد ذلك الى مقدمة زائدة ليس بصريحة في الوجه الثاني ولا هي مما يمكن اعتبارها بالتسلسل في الوجوب وهو ظ والعلة متقدمة على المعلول بالوجود لا بحضور الوجود لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ما لم يجب لم يوجد فبطل ما يتوهم من ان هذا الوجوب كيفية نسبة الشيء الى العلة لا كيفية نسبة الوجود الى الممكن والوجوب الذاتي المستحيل في الممكن انما هو الكيفية الثابتة للاول والا لكان ذلك النوع حادثا مسبوقا بالعدم ولا يخلو فيه بحث لانه ان اريد عدم الواجب المتعالي عن ان يكون محلا للحوادث واما في مثل الفلك فلا يجد سبق كل فرد منها القدم بفرد آخر منه بلا محذور على نحو ما ذكروه في حركات الافلاك ثم ان قوله او كل او ما الاحتياج اليه لان مجرد كونه نوع محلا للحوادث بطل الا ان يراد بيان الاستحالة بوجه اخر اظهر والبقاء موجود او هذا لا يجري في بقاء الحادث زمانين كما لا يخفى اذ لا محذور في فناء الباقي في الزمان الثالث فتامل لكانت الماهية موصوفة بان لكانت ماهية الموصوفية موصوفة بالموصوفية بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوفية لم يتكرر النوع بالمعنى المذكور والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجود نفسه بهذا يظهر ان ما ذكره الشارح في الاكثر يكفي انه يرد على القول بكونه بقاء البقاء على تقدير وجوده آخر ما يكون نوع يحكم كونه اعتبار بالبديهة كما ينبغي بل الامر بالعكس فان ذلك يرد على هذه القاعدة كما ظهر من كلام المحشي ههنا وتخصيص ان ما جعله هذا التخصيص مناف لارجاع هذا الجواب الى الجواب الاخر كما ذكره في اول هذا المقصد واما لزوم جواز الحمل بالمواطاة فقد عرفت هناك عدم بطلانه والحدوث هذا على تقدير ان يفسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متاخر عن الوجود بجاز اتصاف الماهية حال عدمها اه

فيه بحث اذ لا يلزم من عدم وجوب التأخر عن الوجود جواز التقدم عليه لجواز وجوب المقارنة معه فلا
يلزم جواز اتصافه بما سيه حال العدم بصفة وجودية وقد يجاب بان الشرط في القيام الوجود او
المقارنة للوجود التي هي نسبة متوقفة على الوجود فالامر اذ صح يكون تلك الصفة مما يجب تأخرها عن
وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز اتصاف الماهية بها في الواقع حال العدم نظرا
الى ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود في الواقع وفيه نظر لان المحكي
ان اوجب الشرط تقدمه على المشروط منعنا الشرطية ثم لا يلزم من عدم جواز الاتصاف بالماهية حال
العدم وان لم يوجب منعنا الشرطية بل على امتناع الانفكاك بل لا يلزم منه وجوب تأخرها عن وجود الموصوف
فليتأمل بل لو فرض عدم العقول بسياق الكلام هنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان حال فقد
انتفاء العقول المدركة باسرها فحينئذ يشكل قولهم ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت للموصوف
هنا في الخارج لان المعدوم يتصف بالامكان ولا في الذهن لانا نفرض عدم وجود الذهن تماما
والحق ان سياق الكلام هنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على انه دافع للاشكال
فلينبه لك فان قلت لو انه يرجح في فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى عدم الواجب تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعا وان لم ينبغي لم يتجه هذا الكلام اذ لا يلزم من
عدمها ان لا يتحقق الا باعتبار وعقلنا الجواز تحققه باعتبار فرض المبادي العالية وغيرها ولكن يجوز ان
يحقق وجوب الواجب باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب
فلو توقف وجوبه على فرضه دار فتأمل لا ينتقض كون تلك الصفة موجودة في احدهما فيه كما لا ان
الشيء بالشيء يستلزم نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيئين متمايزين ولا ان تتحقق تلك التمايز بين
في الجملة فلا يتصور ثبوت شيء لشيء واتصافه به في نفس الامر بدون تحقق كل من الصفة والموصوف
فيها والحق ان اتصاف امر في نفس الامر بصفة موجودة فيها مما لا مرية فيه الا ان انا اذا تصورنا
المعدوم مثلا اتصف بوجوده في الذهن مع ان وجوده فيه ليس بموجود لا في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن
اذ لم يتحقق وجوده قطعا لكن ما عدمتم تنتفي انتفاء ذلك الاتصاف وان هو الا خلاف فتدبر لصدقه على الممتنع

قوله بتقدير عدم ما سوى الواجب من المبادي العالية وغيرها

فيه بحث اشرنا اليه في ابحاث الشبه القادحة في البديهيات وذلك لان يحمل وصدقه على الممتنع لا يستلزم وجوده
وانما يلزم ذلك لو لم يصدق الا على الممتنع او المعدوم وذلك لان المراد بعدمية اللاوجوب ليس جزء
هذا المفهوم الكلي من حيث هو واللا فكل منهما ليس كذلك بل المراد عدمية افراده ومن البين ان يكون
فرد القائم بالمعدوم معدوما وفرده القائم بالموجود موجودا معناه انه يتصف بالموجود
بصفة عدمية هي اللاامكان فيه بحث وهو ان الشارح ذكر في اوائل البيان من حواشي المطول ان
تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة السامع او المعنى وان
القول بان فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وان كان الفهم وحده صفة لغيره فاسد وحققه بتفصيل لا مزيد
عليه فعلى قياس ما ذكره هناك نقول هنا الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم او سلب ضرورة
احدهما فالمتصف بالامكان حقيقة هو ضرورة وجوده زيدا او عدمه او هما معا واتصاف زيد بانتفاء ضرورة
وجوده او عدمه انما هو اتصاف مجازي من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه اللهم الا ان يفسر الامكان بتساوي
الوجود والعدم مثلا وكذا المتصف بالعمى هو سلب البصر عن عمرو زيد لا زيد نعم قد يتصف الشيء
الموجود في الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم اعتباري لم يدخل في مفهومه سلب كاتصافه بالوجود الذي
لا وجود له الا في الذهن فالقول بجواز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر بينهم
محل اشكال نعم الحق ان الوجود الخارجي لا يتصف بعدم نفسه ولا بعدم شيء آخر كما حققت
فبدليل كونه عدميا او لانه لو وجد في الاعيان يلزم جوازه لان قوله او لانه من جملة ادلة كونه عدميا
ويمكن ان يقال المراد بدليل كونه عدميا الدليل المذكور السابق فلا يصح في المقابلة لكنه انما يناسب اذا حمل
قوله لكان لما زائدا على الوجه الثاني اذ الشارح في البيان يعني بقوله لو وجد او حمل على الوجه الاول
لكن الوجه الثاني الذي استدل به على عدميته وبهذا يظهر ان لا وجه وجيها للوجه الاول فتأمل
او سلب مفهومين متقابلين جعله قسيما للاستيناف باعتبار ان القديم والحادث مثلا ليسا بقسمين للعالم
بل هو حادث عند المحققين وقديم عند المبطلين وهذا ظاهر الا ان عطف قوله او سلب على قوله يشعر بقسيمه
مع ان الشارح جعل الاشتراك بكونه بين قسمين اقسام يشعر بالملازمة لمعطوفي النفي والمساوي فالنفي بل حكاية باعتبار

ان ههنا فرضين بخلاف ما سبق وان كانا مشتركين في ان كل واحد منهما نفي قسمين ايرادا وابطالا
فيه شيء وهو انه لم يحصل الوقوف على ماخذ الدليل العام ابطال الاول ايرادا فقط فتاملوا في توجيهه والتمام
نبت ضعيف اه ظاهر في اخذ شيء من طرفه الى الكلفة وقبل الاحتياج في قطعه الى الكلفة ولا يخفى ان الكتاب
للتمام بهذا الوجه الاول لم يتضح بان يكون ذلك الشيء معللا بغيره اه فيه انه يلزم التسلسل كما
سابق المقدمات لكن بعض ذكره في موقف الطبيعية ثالث معرفات السعدي ان مدار تفصيل نفي بطلان الطريق
معا فقد يلا يجتمع صحة المقدمات اعد كونه فلا محذور الذي بعد يمكن في نفسه اشارة الى دفع
الاعتراض الثاني الذي اشار اليه بقوله وايضا انما كان اه فانه قلت يجوز ان يكون الممكن في نفسه مستحيلا
بالغير فلا يلزم ارتفاع الواجب كما مر في الوجوب على تقدير وجوده بسواء امكانه قلت علة وجود الوجوب
هناك هو الواجب فلهذا لم يلزم الحدوث من امكانه في نفسه ولا يمكن ذلك هنا الا ان المفروض تعليل الواجب
بغيره فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون علة الشيء على الفرض معلولا له وذا باطل قطعا
فالفرق بين المادتين ظ لامتناع تعدد الواجب على هذا لكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا
بالغير لزم الدور لانه وجود الممكن يوجب به فان بوجوب الواجب وربما يقرر الدليل اه هذا
المحقق الابهري وهو بالحقيقة عدول عن الدليل الاول واعتراف بقصوره لكن مقصوده اقتضاء المنافي
تابع في الكلام كما مر الاشارة اليه والا الاحتياج الى الجزء اه فيه بحث وهو ان منافاة الوجوب الاحتياج
الى الجزء الخارجي مسلم باعتبار ان تشخص الاجزاء الخارجية بسبب تعددهم والالزم عدم الكل في نفس نوع
الوجوب والالزم تعدد الواجب وقد برهن على بطلانه فيتعين امكانه ولا بد له من علة لان ما اشتهر
من ان الذاتي لا يعلل معناه ان ثبوت ذاتي شيء له لا احتياج الى العلة بل يكفي فيه تعقل ذلك الشيء بالكنه لا
ان لا احتياج وجوده الخارجي الى علة وليس علته نفس الواجب الذي هو الكل لان وجود الجزء الخارجي مقدم على
وجود الكل ذاتا والمعلول يتاخر عنه فتعين ان يكون غير الواجب والعلة الفاعلية لمادة الشيء خارجة عن
الجملة فيلزم امكان الواجب وانما منافاته للاحتياج الى الجزء العقلي فليس ببديهي ولا مبرهن عليه فان
المحتاج في المشهور تعدده لا وجوده في الخارج والا وجوب فان وجوبه انما هو بالنسبة الى الوجود العقلي كيف وهو

هذا

الوجهية نا

هذا الوجه هو العقل وهو ممكن والا لتعقل ان يكون الكل ممكنا ولا خلاف فيه ولعل الا لتعقل الاجزاء الذهنية لا يجوز الا
ما عرفوه من الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور لانا نعقل فيما سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز
ان يكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا وان سلم الجزء في الجملة فالحصر الذي يتوقف عليه الدليل ممنوع والعقل لانه
العقلية اذا وجدت صارت خارجية لانه لان حيث انها خارجة على انها نقل كلا على انها جزؤه الخارجي
بل المحتاج الى العدد هو الممكن فقد تحقق ان الاحتياج الى الجزء الخارجي يفضي الى الاحتياج الى العلة
لانا نقول اه ظاهره انه تعرض للتسليم المنفي في الدليل قريبا فلا يكون ذاته من دون ملاحظة الغير اه لا بد فيه المنع
كما لا يخفى ولو قيل نحن نصطلح على ان الواجب ما يكفي ذاته في وجوده من دون ملاحظة الغير داخلا او خارجا
لم يلزم منه ان لا يكون المبدأ الاول مركبا من اجزاء ذهنية كما هو المدعى قال لما لو كان موجودا وفاعلية قلت
الدليل منقوض بجريانه على تقدير جزئية الايقاف لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشيء لم يوجب على ما تقرر
ان الوجود عين الماهية في الواجب قلت اشار اليه في حواشي التجريد الى الجواب بان الوجوب على تقدير عينيه
من لوازم الماهية فلا يقتضي سبق علته بالوجود والوجوب حيث قال قبل الحكم بتقدم العلة بالوجود والوجوب انما
يصح في لوازم الوجود دون الماهية والوجوب من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجود ما وجدها وهو باطل
لان المفروض كون الوجوب موجودا خارجيا صح يمتنع كونه لازما للماهية والا لكانت الماهية متصفة بوجود
خارجي وهو محال فانه هذا الكلام يشير الى انه على تقدير جعله من لوازم الماهية لا محذور في ذلك لان اللازم
ان يقتضي الماهية الذهنية كونه الوجود الخارجي على تقدير الاتصاف به مكتفيا بكيفيته حقيقية فالوجود
هذا الاقتضاء الوجودي الذي يتصف به الماهية الذهنية على الوجه المذكور ليس الوجود الخارجي فلا يعقل كونه
من لوازم الماهية اذ لا يتصف به الماهية الذهنية ولذا حكم الفلاسفة بعدم زيادته في الخارج كما مر تفصيله
والعلم ان الوجوب من عدم كلي وما عداه عليه وهو الوجوب الخاص الذي يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود
هو الوجوب الخاص على نحو الوجود المطلق والخاص ولكن هذا على ذكرناه فانه ينفعك في مواضع لما استفرغه
من ان الممكن لا بد له من وجوب سابق على وجوده فيه بحث وهو ان الوجوب حقيقة ثبوتية مستندة الى ثبوت المحمول
فاذا اوجد فالعقل الاول لما يتصف بهذا الوجوب قبل وجوده ولو بالذات لاحتياج الاتصاف به الى الوجود في الجملة

يمنع انتفائه او نقيضه الخارجي وبعد ظهوره لا في الزمن اما بالنسبة الى البارى عز وجل فلان علمه حضوري بجميع ما سواه
الحكمى الا انطباق والوجوه للزمن بعد الانطباع على سائر الاشياء واما بالنسبة الى الغير اولى ما بعده فلزوم الدور
لان وجوده نفسه وما بعده في الخارج فوقه على وجوده في الزمن وبالعكس كما لا يخفى فيكون وجوده ومنها
عن وجوبها بمراتب اى بثلث مراتب كما دل عليه السياق صرح به في حاشية التجريد فان قلت وجوب المعلول
متاخر عن وجودها التاخر عن وجوبها فلا يصح قوله فوجوب المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين والا قوله
فيكون وجوده اه اذا السوق يقتضي الحصر قلت بهذه المراتب الثلث هي المراتب المتغايرة بالذات وقد اشتهر
بينهم ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك فلذا لم يعتبرهما
فيلزم وجود الماهية قبل وجوبها كما نقله انه يلزم تقدم اتصاف الماهية بالوجوب على اتصافها به لان وجود الماهية
اذا تقدم على وجوده كما لزم من الفرض ولا شك ان ثبوت الوجوب للماهية موقوف على وجوده لكونه من
الامور العينية كما تحقق لزم المحال المذكور والاظهران الحال هذا اه لبعض الكتاب ومنها الشكال الاقوى
وبيانه كيف يحكم على به بان التوحيد لم يبين الا دليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكماء اولا وكلاهما مبني على
كون الوجوب ثبوتيا ونفس الماهية كما صرح به هناك وو دليلين ايضا على طريقة المتكلمين على نفي تعدده الا انه لا تعرض
فيهما للوجوب في نفي تعدده وغاية ما يقال بعد تسليم ان ليس المراد بالبرهان البرهان المذكور في غير هذا الكتاب
ان الوجوب الذاتي افضل صفات الباري ولو كان الاشتراك في افضل الاوصاف يستلزم الاشتراك في الماهية بالجملة
هو معروف الكمال كما هو مبعد عن كل النقصان كما صرح به فلما ثبت ببطلان المتكلمين انتفاء التعدد الا انه ثبت انتفاء تعدد
الواجب سواء كان الوجوب وجوديا او عدميا لان الاشتراك في الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك في الماهية
المقتضية للالوهية والحاصل ان الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الالهية والدليل الدال
على انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم فان الممكن ما يتساوى طرفاه سيجئ في الخاتمة ان الممكن الى ان يرجح النقيضة
هو ما لا يقتضي وجوده ولا عدمه اقتضاء تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته من غير وصول الى حد الوجوب
محتاج الى البرهان فقوله هنا فان الممكن ما يتساوى طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذا قوله اي كون الامكان الذي
بمعنى التساوي وان كان نحو الاطلاع للمبالغة اذ المشهور ان الامكان سلب ضرورة الطرفين فالتساوي انما يثبت بالبرهان لا لانه

لنفس

نفس الامكان تخيلت البهايم اه فيه بحث لجواز ان يكون سفرها لا التخيل ان هناك مرجحا ومخوفا
بل لمجرد عدم ملايمة نفس الحصول بها فان قلت فقد ذكرت ان تساوي الطرفين بالنسبة الى الممكن
انما يعلم بالبرهان وما ذكرت من تخيل البهايم يحقق المرجح ونفرتها لذلك يدل على ان هناك فلا التساوي
الموقوف عليه لماهيته بهو قلت المذكور فيما سبق هو ان العلم النفسي بتساوي طرفي الممكن الخاص في نفسه
برهاني وتخيل التساوي بالنسبة الى الممكن مخصوص من حيث خصوصه بلا سابقة نظر لا ينافيه فليتامل
مع ان تلك الافعال منا وبعضه من اه خلافا للمعتزلة فان في حق الافعال عندهم شيئا يقتضي
تلك الاحكام اى يقتضي اختصاص كل حكم من الاحكام بفعل من الافعال وعلى قطعيتي ذكر الحركة اي جهة
لا يخفى عن ذكر هذا لان الحركة الى جهة مثلا لا يستند الى شيء والمناط الاول الماهية الممكنة مقتضية
للتساوي اه هذا الطريق وان ذكر في المنهج الاول في الابتداء على ان الممكن ما يتساوى طرفاه لكن التدقيق الذي
ذكرته هنا يسير يمنع ذلك التساوي حتى يكون تقديرها في المنهج الاول لا يقابل بل يبقى التناقض بهذا اه فان قلت لا نسلم
اقتضاء الممكن للتساوي لم لا يجوز اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب قلت يستبطل ذلك ولو سلم
فلنا الاولوية اذا لم يصل الى حد الوجوب فمعها قد يقع الطرف الاول وقد لا يقع فيتحقق تساوي الوجود والعدم
بالنسبة الى نفس الاولوية وسيجيء تحقيقه في المقالة الثالثة وهذا القدر يكفي فيما نحن فيه فان قلت يجوز ان
يقتضي ذات الممكن بانفراده اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب وبواسطة تلك الاولوية
والترجيح ان يقتضي وجوب ذلك الطرف فلا يلزم كون الممكن واجبا بالذات لان الواجب هو الذي يجب وجوده
اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره وهنا قد وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو الاولوية ان امكن فرض الذات
من حيث هي قلت الذات مع الاولوية المستندة اليه لو كان مقتضيا لوجوب الوجود كان سببا للاستحالة
انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما يقدح في الوجوب لو لم يكن
مستندة اليه كما لا يخفى قلنا انا نثبت اه لا يقال المعلل لم يدع التناقض بل خلاف الفرض وهو لا ما
نقوله يلزم من كلامه ذلك اذ مقالة الا انا يدعي في تقريب كلامه وهنا نقض له على ان قوله نثبت نقض الفرض ومعناه كما انه
كما بينه المخلخل الثالث بالاتفاق ان يقع احد طرفي الممكن بطريق الاتفاق من غير علة والمراد بالخلخل المحكم الاجتماع

الممكن الى الموجب كذا مقرا طيسا مباحثه القائلين بان وجود السماوات بطريق الاتفاق ولهم شبه سيأتي

لانه حصل بعد ما لم يكن له فان قلت هذا انما يتم لو ثبت صحة الجادة كما يدل عليه قوله الى زمان الاكثر

بعد السكون الراه فلا يجري الدليل في الصفات القديمة الممكنة على راي الاشاعرة مع ان المدعي عام قلت سلم

فلا قائل بالفصل فعلة الاحتياج الامكان في الحادث يستلزم العلية في غيره بطريق الاولى وفيه ما فيه فهو المؤثر

فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون الباري تعالى محلا للحوادث وهي ترجع الى الحوادث الحادثة ولو بين على

راي الفلاسفة كان العقل الكلي محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا وهو المتنازع فيه ان قلت على

المتنازع فيه هنا اخص مما ذكره لان النزاع هنا في ان علة الاحتياج هي الامكان وغيره لا في ان الممكن هل

يحتاج الى علة ام لا فانه من جملة المعلوم في كون الامكان علة الاحتياج بين القائلين بالاتفاق كما سيجيء الان

وسيأتي فالنزاع معلوم في نفس الاحتياج الى العلة مطلقا بل يترجح مع الوجوب فيه بحث لانه قد مر في القاعدة

الثالثة التي ذكرها صاحب التلويح ان الموجودات لا تتقدم الا بما يجب سابق عليها بالوجوب ولو بالذات

فعدم تأخر الترجيح عن وجود الممكن يكفي في ابطال قياسه على تقدير وجوده بالممكن فالقسم الى الجواب

منع وجوديته كما ذكره الشارح فالترجيح السابق صفة للوجوب فان قلت بعد تسليم سبق الترجيح

كيف يكون صفة للوجوب والصفة متأخرة عن الموصوف اللهم الا ان يبنى على عدم تسليم وجوديه

قلت مراده ان كون الترجيح صفة للوجوب بديهي لان المرجح هو الوجوب ضرورة فبعد فرض سبقه

وان كان باطلا في نفسه لا يلزم مدعى الخصم وعدم سبقه على الوجوب بناء على بداهة كونه صفة له وجواب آخر

في الرد على الخصم فان قلت الترجيح وان كان صفة للوجوب الا انه يترجح وجود الشيء صفة لذلك الشيء قلت

قد نبهت فيما مر على ان الشارح رد اشارة الى ذلك الا بيان من حواشي المطلع نعم كون الشيء بحيث يترجح

وجوده صفة له لكنه يستلزم وجوده الى انه المراد بالوجوب لا الوجوب الذاتي لان الواجب بالذات انما يستحيل عدمه

مطلقا والمستحيل هنا هو العدم المقيد بكونه قبل الوجود وبعده لتركبه من الاجزاء انما تعقلناه وفيه بحث

لان عدم تركب الزمان من الآنات وعدم تناهيها من مسلك الحكماء فكانه اراد من قول الفلاسفة الذي هو على

مبنى الدليل وجود ان الزمان موجود يمتنع عدمه المقيد لان كل مقدمة تقبل الفلاسفة او اراد بالآنات الاجزاء

الغير المنقسمة خارجا وان انقسمت فرضا ووهما وفيه بعد تسليم عدم التلازم بين الانقسام الفرضي والخارجي

مع ان تركب الزمان من الاجزاء يمنع قدمه باستمرار وجوده لان تلك الآنات اجزاء الا ان اولها حتى يدعى قدمه

بالنوع بمعنى ان فردا من افراده موجود دائما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو الآن السيال

وهو امر بسيط لا تركب فيه كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب بيان انه ممكن لذاته بيان عدم الشيء اما

عدمه مطلقا وانما الشيء او عدمه المقيد كما اشرنا اليه آنفا بعد تسليم مقدماته اشار الى المنع الذي يذكر

في موضعه من منع كون التقدم زمانيا ومن ان التقدم والتأخر موجود بان منقضيا وعدم الموجود على ما

زعم ان انبات الوجود للزمان كما يجيء ان تقدم الزمان لا يصلح لوجوب التقدم والتأخر فلا يلزم زمان

ومن انه لا يلزم من امتناع عدم الزمان قبل وجوده او بعده كونه واجب الوجود مستمرا لجواز كونه امرا

معدوما مستمرا عدمه الى غير ذلك يبطل كون الحادث اي يبطله لا مطلقا وهذا الكلام على انه لا قائل بالفصل

غير مسموع في العقليات لانه لا ينافي الجواز العقلي نعم يتم دليلا الزاميا فالاسم ايضا الطريق الواسطة بين القريب

والبعيد والمنافي بانه المنافاة من فوق متعال من الاتيان الى الطريق المسلوك كما لا يخفى كذا صحح الكرماني والسماع

من الاستاذ بالثاء المثلثة ولا اعرف له وجها صحيحا والمقيد المذكور ولا ينافي الاثر حال عدمه او ارجاع الضمير

الى الاثر المفهوم من السابق لا الى العدم المذكور صريحا دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الكلام في التاثير

بمعنى الايجاد والا لما صح انه تاثير حال الوجود اي دوام الوجود وحال العدم جمع للنقيضين فالقول بانه العدم

نفي صرف لا يصلح اثرا لما لا ينبغي لكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه كما نقل من الشارح راجع الى الوجه السابق

اذ ما له الى اجتماع النقيضين ولو ذكر هذا الوجه في نفي التاثير حال العدم لكان وجها مستقلا اذ العدم

نفي محض لا يصلح تاثيرا لمؤثر مطلقا على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير اي وفي هذا التقرير دفع

لاعتراض شارح المقاصد بان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا ووجه الدفع

ان العدم الحادث بعد وقوعه يبقى انه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق بالاثر اي دوامه ان لم يعد فانه مستمر

بمعنى انه غير مسبوق بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني كما وهم المعترض اما حال كونه الا انه عدم فالاثر

هنا الاثر هنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد بالاثر سابقا هو كذلك الماهية باعتبار

لا الوجود نفسه فلا يرد ان معروضيه الانتفاء الذي هو العدم يستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل
والحاصل ان ذكره ظاهر يدل على ان ما سبق ليس حلا مع ان قوله ان لم يتحد ما هو موجود بوجود محل
منع تفصيلي الا ان يقال انه منع تفصيلي قوي فلذا عبر عنه بالحل فان التاثير في الوجود بشرط الوجود
او بشرط العدم او قال بعض الافاضل تغيير الضرورية بشرط المحمول بهذا الطريق ليس بمشهور ولا موافق للاصطلاح
لان القضية الضرورية بشرط المحمول مثل ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا اذ يوجبه
بكاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا فقولنا التاثير في الوجود بشرط العدم من الضرورة بشرط المحمول مخالف
للاصطلاح فالاولى ان يقال ان النص نظرا الى الكلام قال بعضهم لان مبنى الشبهة ان الموجود موجود من حيث هو موجود
فلا تاثير فيه والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم فلا تاثير ايضا فيه فهذا ضروري بشرط المحمول فيعلم
يوافق الاصطلاح ومنهم من اجاب اشارة الى ضعفه لان الكلام في المطلق سواء كان في الذوات او الصفات ولا
قائل برجحان الواسطة بين الوجود والعدم في الذوات بل فيما يتصف بالوجود في وقت مطلق الشبهة
الثانية او يمكن اجراؤها في العدم ايضا بان يقال التاثير في الماهية او في العدم او في الموصوف بالعدم والكل
باطل على ما ذكر في الوجود نعم لا يجري فيه هو هو ايضا بعد حال ان في الرد الى فيه دفع لما يقال في الانتقال
والوجود لا يتعلق به جعل بناء على ان الوجود الخاص وكذا الحكم بالنسبة الى الجواد فيه وخلاصة الدفع ان
التاثير في الوجود لا بان يجعله وجودا بل بان يجعل الماهية واليه الاشارة بقوله وقد سبق منا تحقيق
اه حتى يجد لها قبل حال الحدوث حال الحدوث عن الفاعل نظرا الى ظاهر ما في النقض اما الحدوث في نفسه
فليس بشيء فيه لاحتمال انه يجعل الخصم الحدوث بطريق الاتفاق بلا باعث واما الحدوث عن المحدث فمحسوس
لا ينكر وفيه ما فيه والجواب انه لا يلزم الخ فان قلت الحاجة اذا كانت صفة بين الممكن والمؤثر في نفس
الامر يكون لكل منهما امكان نظرا الى محل وتلقيه حاجة اخرى وكذا المؤثرية صفة مؤثرية اخرى ولا تخلص عن
لزوم التسلسل والاعداد الثابتة في محالها في نفس الامر وبرهان التطبيق يدل على استحالته ايضا قلت لا نم
جريان البرهان على ما حققه لانهما من الانواع المتكررة حاصل المؤثرية من الانواع المتكررة بالمعنى
المذكور شامل لان المؤثرية لا يتصف بالمؤثرية بمعنى الوجود بل يتصف محلها بمؤثرية اخرى ولو كان المؤثرية

علم

على مسلك المعقول لشيخ جعلها من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور لكن السياق يرده يلزم التعلق بقوله والجواب
قيل هذا يدل على ان النقض متعلق بجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا بعيدا تعلقه بجواب فان قيل بناء على صحة
ورود النقض عليه بالامتناع ونحوها ايضا وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع المتكررة اذ لا يصح له على
تقدير وجوده يتصف بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنع العدم اذ لو عدم لم يكن
الممكن ممتنعا بناء على انه ثبوت الصفة لموصوف فما موقوف على وجوده والحق ان السلب البسيط لا يقتضي في
النفي كما صرح به الشريف في حواشي التجريد فيجوز في اجزاء النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود
موصوفه وهو الممتنع الخ قوله فان قيل من تتمة الاول ام مع جوابه من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق
لانه اراد ان المتوسط ليس اجنبيا وهو المجموع مع ان الاخف قوله فان قيل تقوية للشبهة فكيف يكون من تتمة الجواب
لا يقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال والجواب الجواب ليس من تتمة الشبهة بل منافيها و
تخصيص المتوسط بنفس السؤال مع ان المجموع لا يلتفت اليه ولنا ان نقول ابتداء اه اي قال ابتداء
دفعا لا بتبعية كلام الخصم من التناقض لان منع الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا لو قوع بعد
قوله والا اي وان لم يصلح اثرا فانظر ان يسلم ايضا على ذلك التقدير فيقول المعنى انا ان سلمنا الملازمة
على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا فلا نم ان العدم لا يصلح اثرا اصلا بل يحمل التسليم على الابتداء من غير
ترديد لا حدوث حال البقاء اه يمكن ان يقال على قياس ما ذكر في الوجود والعدم الاحتياج حال البقاء و
والتاثير فيه اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا فبطلان التالي ممنوع والا فالملازمة ممنوعة وانما يلزم لو لم
يكن هناك مانع كان معلوله الذي هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا قد يقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقاء
شرط الوجود المعلول الذي هو الاحتياج بان لا يكون الامكان علة تامة وفيه نظر اذ يلزم ان لا يحتاج القديم
الى المؤثر اصلا اذ كل زمان يفرض حدوثه فزمان بقائه وانما نقول بان الامكان علة الاحتياج لا يتم به
قطعا لان ما له هذا الى اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام في اعتبار الامكان وحده فتامل يجب اصل الوجوب
لو سكت عن هذا القيد ترجح الى الجواب لانه احسن واوفق لقوله ولانا نشرك اعترفتم به فيبقى الكلام بلا فرق
الا انه قيده به اشعارا بضعف الجواب ابتداء حتى يتجه عليه اورده المعلل فيتجه عليه ظاهر او لا فائدة باشارة

اليه الشارح من ان المراد نفي الانقلاب الذاتي بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل ان يريد انه ليس بحيث يعد الكلام محمولا
على ظاهره حتى ينتج ما اورده المص وفيه ضيق المقام بما لا مزيد عليه وخلاصته ان ههنا امرين اصل
الوجود واستمراره وشيء منهما لا يقتضي ذات الممكن فيحتاج في كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان
هو الاحتياج الى المؤثر في الابتداء وقد يتخلف في حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفس الاحتياج فنقول
معلول الامكان هو الاحتياج في الاتصاف بنفي الوجود فان كان بعقب العدم فيفيد العلة الاتصاف
بالوجود الابتدائي الوجود في زمان الحدوث ان كان في حالة البقاء فيفيده الاتصاف به فيما بعده كما
صرح به وفيه بحث وهو ان المختار له ما قال بعض الفضلاء في البحث لانه تعالى من شان المختار ان
يتعلق ارادته باحد المقدورين وان كانت متساوية في تعلقها بهما ولا يحتاج في تعلق ارادته به
باحدهما الى ارادة اخرى فيلزم التسلسل وتحقيقه ان نسبة الارادة الى المقدورين وان كانت على السوية
الا ان القادر يرجح احدهما وبنى على الآخر بلا داع فاللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مؤثر
حتى يلزم انسداد باب اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة اذا كان اثر القادر … فيما بالايجاب
فيلزم الايجاب بالنظر الى الفعل ايضا كما لا يخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم التسلسل لو احتاج
تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان المختار اذا اوجد شيئا في المفعول لقصد … ذلك الشيء فهو يحتاج الى
الارادة مرجحا واما تعلق الارادة فهو وان كان اثرا لذلك الفاعل لكن لا لارادته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى
ارادة اخرى بل تعلق الارادة بارادة الشيء لو قصد الغير تبعا وهذا كما ان الموجب اذا اوجب شيئا لا يحتاج في
الاتصاف بالايجاب الى ايجاب آخر وهذا غاية ما قيل والحق ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى … واما عدم الاحتياج
الى تعلق آخر فمحل بحث للعلم الضروري بان تعلق الارادة لا بد فيه من مخصص والا لزم توقف الشيء على نفسه
فتدبر … الكلام اه فان قيل هذا الكلام منقوض بالواقعات كما في قضية الشبع والجوع والعطش
فلما سبق ذكر انه في الكل مرجح فيلزم الشيخ التعلقات ان يبني بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتبارية
بل بما … ان السلسلين … ذلك كما تحققه فيما سبق … انما يجري البرهان اذا كان التعلقات موجودة اما
في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا … بها الاستلزام كونها موجودة باحد الوجودين

مكم

كما مر وان بنى على امر آخر فليبين ذلك اذ لا يتم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق معدا
للاحق فتامل لا شك انها حادثة ومجموعة الحوادث اما مجتمعة او متعاقبة وفي المتعاقبة لا يجوز ان يكون السابق
مؤثرا للاحق لوجوب اجتماع المعلول مع العلة فالمؤثر اما حادث مجتمع او قديم فعلى الثاني الامر ظاهر وعلى الاول ينتقل
الكلام الى المؤثر حتى يوجد جملة حادثة مجتمعة وبهذا يظهر ان الكلام في الحوادث المجتمعة فيصح قوله لا شك انها
حادثة ويظهر سر تعرض الشارح للحوادث على الوجه المسطور وعدم ارجاعه الضمير في قوله والمؤثر انها داخلة في الجملة
ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ حينئذ … علة وجود الاثر آنا لم يتخلف هذا الاثر عنه … لم يلتفت
اليه وان تعلق فيما سبق وايضا لو كان الحوادث بعد الامكان هذا الدليل ناظر الى قوله لا الامكان فانه جعل هذا
النفي جزء المدعى ومدعى ضمنا فاستدل عليه بهذا فلا يرد ما قيل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على
نفي علية الامكان لا على علية الحدوث فلا يقرب به الاعلى والآن كانت حالة الخروج … ذكره شرح المقاصد
ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود به فلا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وبالجملة معنى
الخروج المذكور ارتفاع العدم في آن وتحقق الوجود في آن بعقبه بلا فصل فمن اين يلزم الواسطة قلت لعل
مراده انه اعتبار الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حال الخروج عاريا عن الوجود والعدم اذ لو لم
يكن له الا الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في هذا الاتصاف فقط لعدم … الماهية لذلك سواء كان حالا … و
ذلك الاتصاف ام لا فتامل فان البقاء ليس علة اه حاصل الكلام ان كان … باقي في البقاء هو الاحتياج الى
وما يترتب عليه من الكل المعين وعلته بعد الفعل … مع انها حركة اليد وانتفاء تحريكه من يحرك آخر فيكون
ثابتة وعلة وجوده مع زوالها … الامور المعلولة بعلل آخر لان حدوثه وجوده … قبل …
ولا … ضم بعضها الى بعض اذ هي منتهية بانها … علة … فالدليل الغزالي … فيه
لان بعض … مرجحا … فانه يجعل الحدوث علامة فلا وجه لاعتبار … معا
الادلة … الا ان … لان الحدوث صفة للوجود … يجعل العلة الحدوث
بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس بصفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة … من معناه
لانا نقول الحدوث بذلك المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفعل … الوجود ايضا وقد يقال مراد المتكلمين

بالحدوث الزماني علة الى جهة كون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بلا وجود وهذا ليس بمتأخر عن
الوجود وانت خبير بان الوجود الحدوث اذا فسر يلزم ان يكون المعدوم حال عدمه سابق حادثا لما كان ممكنا علم
تقريبا لعدم وهو مبني على التقدير بان ما ذكره مبني على ان لا تنفك العلة بما يتوقف عليه الشيء والا فالشرط جزء العلة على
ذلك التقدير ايضا انتهى لا ذاتا ولا زمانا كما ذكره الشارح في المراتب بين العلة العاقلية لكن فيه بحث لجواز ان يكون
تلك العلة امرين كلاهما معا في التأثير والوجوب فلا يزيد المراتب على الاربع فان قلت المجموع متأخر رتبة وكل واحد متقدم مرتبة
اخرى قبل مرتبة الكل قلت ان اعتبر هذا فليعتبر ان مجموع ما يتوقف عليه الشيء له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى فتزيد
المراتب على الاربع على تقدير انها عليه ايضا الا ان يقال العلة الفاعلية ههنا هي العلة التامة ايضا وبهذا الكلام
تحقق لا مغالطة فيه اصلا فان قلت ما ذكره الشارح هو الموافق لاصول المتكلمين دون ما ذكره الشارح لانهم
لما اسندوا جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء لم يتصور منهم ان يعللوا بعضها ببعض كما هو دأب الفلاسفة
فوجب ان يتصوروا ابتغاء لهم علة الاحتياج الحدوث العلة في التصديق لا الثبوت فمنعنا فقضية اصولهم
قلت اما المعتزلة منا المتكلمين فلا شك انهم قائلون بتعليل بعض الاشياء بالبعض واما الاشاعرة فاتفاقهم على
لا علية ولا معلولية بين الموجودات كما سيأتي في المقصد الخامس في بيان العلة والمعلول على اصطلاح مبني
الاحوال لا على نفيها مطلقا كيف ومثبتو الاحوال منهم يجوزون تعليل الحال بصفة موجودة واما نافو
فهم لا ينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو كان الامكان الممكن عندهم ناشيا من غير ماهيته ومعلولا له
فاما بالارادة فيلزم حدوثه على معنى المسبوقية بالعدم الاتصاف ويلزم الانقلاب على انه يلزم حينئذ ان لا يكون
الاربعة زوجا بان لا يتعلق الارادة بزوجيتها فان عدم التعلق ممكن قطعا بلا شبهة ولا يخفى بطلانه
واما بطريق الايجاب وهو مخالف لقواعدهم قطعا اذ لم يقل احد منهم بالايجاب في غير الصفات الا ان يكون مخصوصا
ارادوا العيب بالزمان فلا ابناء في حكمهم فيما سبق بتأخر الحدوث عن الوجود لان المراد منه كما يتبع الثاني قلت
الممكن الى ان يدخل في القسمة فان قلت ههنا قسم آخر وهو ما يقتضي الوجود والعدم لذاته فلم لم يتعرض له
في التقسيم قلت هذا التقسيم بتوهم بادي الرأي وليس في الحقيقة قسما عند العقل اصلا بخلاف الممتنع فانه جائز
القسمة بل واجبا وان كان ممتنع الوجود في نفسه على ما يظهر من ان هذا القسم داخل في الممتنع لا يقبل اصلا كذا نقل من الشارح

بل يتعاون فان قيل يعارض بانه لو كان العدم اولى لما وجد بل يجب ان الوجود لعلة خارجية لا ينافي اولوية العدم
لذات الممكن واما العدم الطاري فليس لعلة خارجية بل هو لذاته فيناسب اقتضاءها الاولوية العدم لا فائدة في الحكم بان
كانه مردود بما ذكره الشارح كان الوجود اولى بالممكن فيه منع ذكره الشارح في حاشية التجريد بقوله يشير
اليه ههنا ايضا لان العلة انما هي متحققة وما وجد تمام علته اولى مما وجد ببعض علته وان كان بعض الفاعل
المؤثر لان الطرف الآخر ان ممتنع او حاصله انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانفكاك او خلاف المفروض
فلا يكون تلك الاولوية لذاته فان قيل يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته لا يتوقف تلك الاولوية
على عدم تمام الطرف الآخر وان توقف وقوع الطرف الاولى عليه اذ لا منافاة بينهما وبالجملة كان وجوب احد
طرفي الممكن بعلته لا ينافي تساويهما بالنظر الى ذاته كذلك لا ينافي اولوية الطرف الآخر بالنظر اليها فلا يلزم
بهذه الاولوية المنفية من التي تنتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا النفي دفع
توهم جواز وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول اولوية احد طرفيه فلا
يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق يحتاج في وقوع طرفيه الى غيره وبذلك يتم الاستدلال على وجود
الصانع قلنا سبب العدم عدم الخ فان قلت سبب العدم قد يكون وجوديا فان عدم المانع جزء من علة الوجود
فعدم هذا العدم اعني وجود المانع علة العدم قطعا اذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط
كان ما يتوقف عليه الوجود الذي هو العدم ولزم المحذور فالاولى ان يجاب بان كون العدم في الوجود قد علم بالبديهة
السابقة المشتركة بين الصبيان والمجانين والحيوانات قلت ليس مراده ان سبب العدم منحصر في العدم بل ان العدم
من اسباب العدم قطعا فالوجود انما يتحقق بانتفاء الاسباب التي من جملتها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم
العدم وجود فيحصل المطلوب وهو استناد الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع لو لم يكن وجود
ذلك المؤثر بذاته فلما سبق ولا يبين تعيين الانتهاء الى الواجب تعالى والشبهة انما ترد اذا ثبت في مادة الحصار
علة العدم في المانع على ان الشارح سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجود مانعيته وايضا الاولوية لا تنشأ
الا من العلة التامة هذا مبني على انهم لم يعدوا الوجوب السابق جزءا من العلة التامة بل عدوه اثرا لها بكون الاولوية
والان فالاولوية جزء من العلة التامة المتحقق المتقدم عليها فلا تنشأ منها ضرورة بل انما تنشأ من سائر اجزاء العلة التامة وهو وجوبه

السابق على وجوده فان قلت كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة للوجود قلت بل هو صفة للذات بالنسبة
الى الوجود فيكون كالامكان في انهما فرعان من مفهوم الوجود لا عن تحققه ثم ان سبق الوجوب على الوجود ذاتي وسبق العدم
عليه زماني فلابد ان الممكن قبل وجوده معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير مع منافاة الوجوب للامتناع
الغير [illegible] الا ان الوجوب صفة ثبوتية فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه فان قلت اذا لزم سبق الوجوب
لم يتصور كون الفاعل [illegible] بسيطا في شيء من المواد لان الوجوب السابق معتبر مع الفاعل وقد جوزه الشارح
فيجاب بما [illegible] قلت سيذكر جوابه هناك ان شاء الله تعالى ان كان خلوها عنه محذورا فيما ذكر مسامحة اذ لا يكون
المخلوق بالحدوث بعد العدم والا فالاوضح ان يقال ان كان خلوها عنه قبل وجوده [illegible] لو لم يكن الا زمانا بل حادثا ان
قلت عدم اللزوم قد يكون بالزوال والدليل على تقديره فانه لم يدل على امتناعه قلت انما لم يتعرض له ايضا
لظهوره بالمقايسة للاشتراك في الدليل واما ما قيل اذا لم يكن حادثا يكون قديما وما ثبت قدمه امتنع عدمه فتعين
عدم اللزوم بان يكون حادثا ففيه ان تلك المقدمة ممنوعة [illegible] انما هي في الموجود الا ترى ان الاعدام الازلية
قد تزول والامكان ليس منها ومنها بحث وهو ان كلامه يدل على ان الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس لامكان
امكان اخر وانت خبير بان الامكان اذا كان صفة للماهية وقد لا زمانا يحتاج الى الموصوف ويكون لامكان اخر و
سيعرض الدليل وقد سبق ههنا التفصيل في بحث الوجود فليتذكر اما ان يكون لامر [illegible] ايضا اذا كان ثبوت
الامكان له لامر منفصل لا لذاته كان ممكنا بالغير لا ممكنا بالذات هذا على الاول ان يقول انه حدث الامكان يكون ممكنه
اذ لا وجه للاستناد الى الذات حتى يجب [illegible] الامتناع لحدوثه وحصوله في نفس واما كونه لامر فلا دخل له في
الامكان فيتسلسل الامكانات فبيانه لم لا يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل ولا يلزم
[illegible] الكل وهو ان الامكان لازم لكل ماهية ممكنة الا انه لا يثبت له حدوث امكان فيستلزم ان يكون لكل
الامكانات [illegible] ذلك فيلزم نفي الصانع عن اللزوم منع ظ قد سبق امثاله وهو ان الامكان
امر اعتباري فلا يلزم من تحققه بلا امر محقق [illegible] وجوده في الخارج والحق انه لا فرق بالنظر الى
الاقتضاء ان توقف على حادث اخر [illegible] فان قلت [illegible] حدوثها [illegible] تأثير
[illegible] ان قلت [illegible] الامكان

الامكان

الامكان يستلزم نفي الامكان وبهذا التقرير يظهر انه لا نقض بالحوادث اليومية على اصلنا اذ لا مانع من استنادها الى القادر
واما على اصل الفلاسفة فتنتقض بها ويعلل بجواز الاستناد في مرتبة من المراتب الى موجب بشرط الاستعدادات
والشرائط المتعاقبة لا الى نهاية فان هذا التسلسل [illegible] عندهم ولقائل ان يقول على اصل المتكلمين يجوز ان يكون
حدوث الامكان لماهية متوقفا على حادث اخر ويستند وجود ذلك الحادث الى القادر المختار والكلام الى ذاته فلا يتسلسل
ولا يثبت الامكان الكلي الذي هو المدعى ههنا ولما اتجه على النقض بجواز التوقف على امر اعتباري ينقطع بانقطاع
الاعتبار فلا ينتج على العقل لامتناع التسلسل في الاعتبارات لان الاتصاف في نفس الامر لا يتوقف على اعتبار
نفس مرة وربما يشكل عليه انه لا يتصور ان يكون [illegible] التسلسل ممكن القديم كالعالم عند الفلاسفة والصفات
عند الصفاتية [illegible] ممتنع عدم القديم ولو لم يكن المنع لانا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة
لا ينافي الامكان الذاتي بل نقول وجود الحادث [illegible] بانه على مذهب الفلاسفة بخلاف الاول
لانهم يقولون بقدم العالم وهنا فيه بحث وهو انه قال الاستاذ المحقق في التجريد ما حاصله ان
[illegible] الاتصاف به في كل منها فانه في حيز المنع ولم يذكر ما يلزم منه [illegible] بالطريق السابق
ان عدم المنع من قبول الوجود مستمر وهذا مما لا نزاع فيه لان استمرار عدم المنع من قبول الوجود استمرار
امكان الوجود في كل [illegible] استمرار الامكان [illegible] فيه [illegible] المحقق [illegible] انه لا يقتضي الا ان يكون الموجود
في الجملة [illegible] جاز [illegible] الاستمرار [illegible] يستلزم ان يكون الوجود المستمر جائزا في الجملة
في كلامه ما يستلزم جواز [illegible] من قوله لا ابتداء له [illegible] فانه لو سلم
ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل فلا يلزم جواز المقارنة [illegible]
ان الاتصاف بالوجود في كل جزء من اجزاء الازل [illegible] الاتصاف به في كل منهما [illegible] واستلزام العام لا يجاب ان يكون [illegible]
للخاص فيعود جواز اتصافه به في كل منهما [illegible] الذي [illegible] من استلزام ازلية الامكان
الازلية [illegible] انتهى كلامه ثم ان ما ذكره الشارح المحقق منقوض [illegible] بالزمان والحركة
لان كل الوجود منهما عند المحققين هو الآن السيال والحركة بمعنى التوسط وهما امران قاران لا [illegible]
[illegible] ازليهما ممكنة [illegible] عند الفلاسفة [illegible] الحركة بمعنى القطع [illegible] الامكان [illegible]

الحكيم

[illegible] جواز [illegible] الشيء [illegible] الوجود [illegible] الواقع [illegible] الازل [illegible]

عطف على قوله لا بان لذاته

اصلا او لانحو له الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم يجب عنه فلعله لما عنده
غير موجه بناء على مذهب متاخري المحققين بان الحروف الآنية التي تعرض للاصوات عند انقطاعها الحروف الآن
للزمان والنقطة للخط اذ قد صرحوا وصرح الشارح ايضا بانها ليس لها وجود الا في الخارج الآن حدوثها
فلما ازلية الامكان دون امكان الازلية والفعل بان ازليتها ممكنة بنظر الى ذاتها وما سواها ولا امتناع
بالنظر الى الغير اعني الوجود في الزمان الاول وما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها
فاذا اقتضى ما سواها النقض بعد الوجود لم يكن لها الا انها استمرار قطعا كما لا يخفى على المتامل اللهم الا
ان يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر آخر خارج عن ماهيتها حالا ان يكون يحمل صورة النقض
سند المنع ويمكن ان يتخلص من النقض بمنع امكان شئ غير قار وتوضيحه ان الشارح الآن بصدد
دفع ما ذكره القوم من ان ازلية الامكان غير مستلزم لامكان الازلية فعدوا عن التشكيك على قوله لم
الامكان لازم لماهية الممكن فهو بهذا البحث مؤيد للتشكيك فلم يتحقق بعد ان ازلية الامكان كل ممكن ولا
شبهة ان ورود النقض موقوف على ثبوت ازلية امكان الغير القار فلنا نظر ان يقدر كما انه لا يجوز
اتصاف الامر الغير القار بالوجود في اجزاء الزمان معا ليس ايضا امكانه مستمر فيها نعم ربما المنع انه
بعد آخر التشكيك ابتداء قلت الامكان الذاتي اي قيد الامكان بالذاتي احتراز عن الامكان الاستعدادي او
لا عن الامكان بالغير الامكان ذاتي اذ ليس لنا ممكن بالغير بعينه اذا اعتبر من حيث ذاته مقيدا بقيد خارجي لم
يكن فيه بهذا الاعتبار امكان ذاتي لانه لو تحقق لا يكون من الامكان حيث هو لان الامكان الذي
من الذات ازلي وما الكلام في امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه السابق بل من الغير والحال ان ليس لنا ممكن
بالغير والحاصل ان الكلام في الامكان المتجدد وعدم كونه ناشيا من نفس الذات ظاهر اشار اليه بقوله
هذا الكلام والذي يتعرض له ههنا وبهذا تبين وجه التعليل فان قلت التقييد بهذا الاعتبار اما ممكن او
ممتنع او واجب الكل باطل قلت ليس من اقسامها ولا امتناع فيه اذ الممتنع فعل الشئ لا فعل المعدوم من حيث
العدم وقد يقال لعله اذ ليس تعليل لتقسيم ما نفاه من الامكان بالذاتي في مقام نفي الامكان مطلقا وفيه
نفي ظاهر لان السياق يقتضي تعليل ما ذكره صريحا وهو عدم تصور الامكان الذاتي وابقاؤه بلا علة

لا وجه له واما الامكان بالغير فلا يجوز وصف الممكن بالذات فلا يستدل على ذلك بوجه آخر وهو انه
لو جاز لارتفع الامكان بارتفاع ذلك الغير فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب
وبوجه انه لو كان ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه لنفسه ولا ارتفاع الامكان المقتضي الى الانقلاب قال
الشارح في حواشي التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه
المستند الى ذاته قيل وليس بشئ لان استواء الوجود والعدم بالنسبة الى الذات امر واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا
واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعني الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير وهذا
الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد وهو الحصول من الغير ولا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعني نفس الامكان حتى
يلزم الانقلاب لان له محلا آخر على الفرض وهذا الكلام لا يقتضي تعدد الامكان كما لا يخفى اي من الجهة
التي هي جهة التفسير ان كون الايجاب امر بين محال او هو ظاهر ايضا اتفاقا من المتكلمين وغيرهم قال الاستاد
المحقق في الذخر الفلاسفة يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انهم
يجعلونها اختيارية فيحكم بان القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ انتهى كلامه
لان الافعال الاختيارية هي الحركات الجزئية وهي حادثة ولها القديم فهو المطلق وليس باختياري لان الحركة
فلك عندهم حركة واحدة شخصية من الازل الى الابد ليس لها جزئيات ولا اجزاء بل هو امر واحد شخصي غير
منقسم سيال هو المسمى بالحركة بمعنى التوسط وهي المستند الى النفس الفلكية بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة
بمعنى القطع فهي امر موهوم كما سبق وليس كلامنا فيه اي والامتناع استناده الى شئ مراده نفي مطلق
الحكم على المفرد السابق اعني صحة استناده بتاويل الفعل بالمصدر اما بناء على النصب بتقدير حرف
ان او على رفعه بحذف ان والمصدر جعل بعد الثاني لعدم العامل المصدري كما في قوله تعالى كالرجوع
الحكم الجزا ما عدم المسنون احتمال اي ولو لا ان يحبوا او على تنزيل الفعل منه منزلة المصدر
باراده جزء مدلوله مجازا كما في قوله تعالى فعلوا ما نشاء وفعلت الفعل ان الله هو وذلك جاز عطف الجملة
على المفرد فيما له محل من الاعراب كما حققه في حواشي المطول بلا تقديره وتوضيح المعنى وانه انما القصد
الى الايجاد مقارن للعدم ظهر بهذا ان القصد فيما غير الارادة ومتقدم عليها مما يجري انه الارادة فما لا يتعلق الا

مقارن للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد يتقدم وجود المقصود فكيف بان العالم قديم لشبهة لانه
لهم لا يجوز ذلك التجويز كما لا يخفى ورد عليه بانه يدل اه هذا الرد للخواجه نصير الدين الطوسي في شرح
الاشارات ذكره في اوايل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال بهذا لا يرد على المص قطعا لانه انما حكم بصحة النزاع
في جواز استناد القديم الى الفاعل الذي هو الله تعالى اي كونه موجبا او مختارا لا في قدم العالم او حدوثه كما
توهم الشارح نعم يتوجه ورده على الرازي ان وجد في كلامه ان نزاعهم في قدم العالم وحدوثه عائد الى
ذلك ويمكن دفعه عنه ايضا بان يقول معنى هذا الاختيار لا يتوقف على حدوث العالم ولا يتعرض فيه لذلك
كما دلت القضية التي نقلها الآمدي في ابكار الافكار فاذا اثبت الاختيار بتلك الادلة امكن ان يتفرع عليه حدوث
العالم كما يمكن العكس ايضا اذا اثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه تعالى مختارا واذا حمل كلام الامام على هذا
كما نقلوا ما اعتبار عليه التهمة الا ان يقال الادلة النقلية لا تفيد الا افادة الظن كما صرح به الآمدي فلا معنى لبناء
المطالب الذي هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تفريع حدوث العالم عليه ولئن كان دليل عقلي على ذلك المطلب لا يتوقف
على حدوث العالم وانت خبير بان كلام الشارح في اواخر مبحث الرابع من المقصد الثالث توجيه من الآمدي تشعر
بانهم يثبتون الاختيار تارة بانه اي ما هو القصد بمعنى التامل فانهم استدلوا اولا اه حيث قالوا الفاعل
لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واعلم ان قوله لو سلم اه ظاهره اعتراض
على قول المص المتكلمون لو سلموا اه بانه غير مطابق للواقع فقوله فان قلت جواب عن هذا الاعتراض بانه متكلم
له لكن يلزم من هذا السياق ان يندفع اعتراض الشارح عن المص لاندفاعه بجوابه كما لا يخفى فالاولى ان يجعل
اعتراضا على اهل الكلام من المتكلمين على تجويزهم استناد القديم الى الموجب فقوله فان قلت اعتراض آخر
عليهم يتفرع من وجه الاعتراض الاول وحاصله انهم جاءوا اصلهم في هذا التقدير ايضا فانه قلت فعلهم على
الاحتياج الى الحدوث مخصوص بغير الصفات قلت اوله ينفي عليه الامكان بعد العموم فما وجه التخصيص
ان القديم لا يستند الى علة قبل وكذا الازلي ولهذا قالوا الاعدام الازلية لا يستند الى العلة الاستمرار
اذ لا حاجة له الى مؤثر فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لانا الاحتياج الى الفاعل بعد التحقق لما
بين في بحث الماهية ومن هو على الاستناد الى المؤثر قلت قد سبق في خاتمة ان الممكن ان الحاجة مستندة على الا

المتقدم

المتقدم على الوجود والاستناد الى العلة هو وجوده منها فلا مصادرة بهذا والاظهر في التعليل انه
محل على حذف المضاف اي لا علة حاجة له لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث الزماني اما مستقلا او على وجه الشرطية
او الشرطيه ولا مجال لتاويل التنزل فيها لانها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب التنزل ان يقال لو كان العلة هي الامكان
فرضا وتسليما لا يمكن استناد القديم الى العلة بان القديم ما لا اول لوجوده المتصف بالقدم والحدوث
هو الوجود باعتباره وقد يوصف به العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث
كذا في شرح المقاصد لكن البحث هنا هو القديم بمعنى ما لا اول لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور بقي فيه بحث
وهو ان الحال كما لا يوصف بالعدم لا يوصف بالوجود والحدوث فكيف جوز استناده الى الغير مع انه
لا علة حاجة فيه ويمكن ان يقال علة احتياج الموجود هي الحدوث لا علة الاحتياج مطلقا الا ان يتغير تغير
في يوصف الحال بالعدم لكن لا يدفع الاشكال ح ايضا الى الشرط الثاني الآن مرادن الحدوث عندهم علة الاحتياج
الى المؤثر الموجد لا علة الاحتياج مطلقا ولا تعليل القديم بغيره فيه بحث لان الكلام في الاحتياج الى العلة
لا الى الغير المطلق بانه لا يتصور التاثير والتاثر الا بين المتغايرين فالمقصد المراد من الغير به هنا لا يستع وهو
هنا قال الشارح وانت تعلم اه حيث جوز استناد القديم الى المحادث في مباحث الشرقية في الفصل
التاسع والاربعين فصرح بجواز استناد القديم الى المختار وقد نقل مثله عن بطليموس فجوزه الآمدي
قال في شرح المقاصد ما نقل في المواقف عن الآمدي لا يوجد في ابكار الافكار الا انه قال على سبيل الاعتراض
من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكون مساوقا في الوجود لا متقدما الا بالذات كما
في حركة اليد والخاتم وهذا لا يشعر بصحة كونه تعالى مختارا لا موجبا ولهذا تمثل بحركة اليد والخاتم
وانفرج الجواب على منع السند فالاولى ان الاستناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وفيه بحث
اذ لا وجه لحمل ما ذكره الآمدي اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز استناد العالم على تقدير ازليته الى الفاعل
المختار فانه لا نزاع في جواز استناده على ذلك التقدير الى الموجب وحمل الاعتراض راجعا الى ما خذه الاختيار
يا بعاد سياق الكلام على انه برهن عليها فلا وجه للاقتصار في الجواب على منع السند مع ان الحق ما ذكره المص و في
الاقتصار المذكور اشارة الى قوة الاعتراض ومن هنا قال الكص حوزه الآمدي واما التمثيل بحركة اليد والخاتم

فنقول يجوز ان تتقدم العلة بالذات لا بالزمان وقال بعض الاذكياء د قصدا اه هذه العبارة غير وافية بالمقصود
لانها تدل على جواز مع الايجاد التعقيب لوجود المقصود زمانا ما وهذا مما لا ينافي فيه والكلام في جواز معية
قصد الايجاد للوجود والفرق ظ فلا بد ان يؤول بما ذكرناه وان كان فيه بعيدا من هذه العبارة من ان
الحكماء متفقون على انه فاعل بالاختيار اه قال الاستاذ المحقق في الذخر هذا المنقول عنهم كلام المحقق لان الواقع
بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد بدوام وقوعه تقدم الشرطية الاولى
وعدم وقوع الثانية ودوامها مع وقوع صحة نقيضها فهذا لا ينافي كلامهم من حيث هو من كونه تعالى موجبا بالذات العالم
لا يصح عدمه وقوعه وان اريد دوامها مع امتناع نقيضها فليس هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ
وقوله تعالى دفعا لما قد قيل اذ الحكماء كانوا في وجود المقصود كان معه كما في قصد الباري تعالى فان القصد المتعلق
بالايجاد الذي معه علة مستلزمة للوجود كاف في تحقق الايجاد ومستلزم له فلا يتخلف القصد عن وجود المقصود ولا
يتوهم من هذا ان قصده تعالى قديم فاذا كان مع وجود المقصود لزم قدم كل ما تعلق به قصده ولم يقل به احد فان
قصده وان كان قديما لكن تعلق قصده قد يكون حادثا وان اريد بالقصد تعلق الارادة فلا يجوز عند الاول
كون التعلق قديما فلا يتأتى جواز حدوثه ايضا لجواز ان يتعلق الارادة في الازل بوجود الاثر … ولا يجب وجود
المقصود للازل هذا الوجه الذي يتعلق به الارادة على ذلك الوجه فتدبر والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم
نقل عنه ره ان الاول اراد بها من المعلول لانهم قالوا انها معللة بالعلم والثاني قال الاول لانه يكفي حمل المعلول السابق
على الموجود واذ قد يراد الا انه معطوف فيجب ان يبقى على قدمه كالمعلول فكانه قيل اذ المعلول الحادث الباقي
محتاج الى علته واذ قد يراد اه وهو نفس وجوده في الزمان الثاني قيل يتم المقصود بان يقال يراد ببقاء الشيء
على وجوده وعلى عدمه فيتحقق بانه يحتاج الباقي … الزمان الثاني
ونكر انه نقول قوله وهو نفس وجوده للتقريب لان الكلام في جواز استناد وجود القديم الى العلة الموجبة
لكن لا يخفى انه لا بد في الاستدلال من جانب الخصم الا ان يحمل على الاستطراد فلا بد ان يكون موجودا فيه منع
لجواز ان يكون بحسب العبارة … على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد يكون من لوازم الكون زيد بعد تحصيله
ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه ولان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافي الشيء لا يجامعه فتدبر وان الانفكاك

ولو

شرط

شرط لا يجامع الكائن والمعلول ان الشرط ههنا اعم من المعد بدليل عليه ما نقل عن الشارح ره حيث قال في قوله ضرورة
ان شرط الشيء لا ينافيه وان جاز ان يتنافى بما ينافي الشروط كالخطوات البعيدة للحصول في المكان المقصود
مع انه موصوف بنقيض المشروط بل الان خرج المعلول … كما ينبئ عنه لفظ الضرورة وبه اندفع ما قيل
لم لا يجوز ان يكون العدم السابق معدا لا شرطا حتى وجب الاجتماع وايضا لم يكن العدم السابق شرطا لما
جاز ما قيل عدم الجواز بالنسبة الى شرطية العدم لا يلزم من عدم تحققه عدم تحقق عدم الجواز بالنسبة الى امر
اخر فان الشيء الى الشيء يجوز بالنسبة الى البعض ولا يجوز بالنسبة الى البعض الاخر وفيه تامل
والمحوج الى العلة هو الامكان قيل يجوز ان لا يكون علة تامة للاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا
فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا على ان الاربعة لا يكون من الاحادث فرض ثبوتها ازلا فرض محال لا يجوز … ذلك
لان ازلية العدد انما هو بازلية المعدود والازلية بين … الوجود لا يتعدد الواجب المكنات وفي
استناد القديم الممكن الى العلة اول المسئلة وفيه انا اخترنا عن تعدد الصفات الازلية ان الاربعة عدميات
مضافة الى اربع وجودات كعدم زيد وبكر وعمرو وبشر ازلية وان لم يكن قديمة والتي من ثابتة باعتبار
الاضافة وذلك يكفي في ازلية الاربعة بهذا اجاب الامام الرازي قال ره السؤال السابق والمعارضات
والجواب كلها ذكرها الامام الرازي وههنا انه شرع الباقي وان كان قديما له قال الاستاذ المحقق هذا الجواب
لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفا به كما ينبغي دوامه اولا فان
كان الاول فيلزم ان في ابده حالة يحصل العقدي اصل الوجود واعطاه اياه بعد حالة لم يحصل الوجود
قبلها والا كان تحصيلا للحاصل لا يتصور للقديم هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا الا في …
او العلة المستقلة وانما كان فيلزم ان يعطيه اصل الوجود ويحصله له كيف وانه قول بان الممكن القديم لا
يفتقر في اصل وجوده الى المؤثر فضلا ان يلزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد على الامام ره
انه قائل بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان وبان الصفات القديمة لله تعالى ولا شك ان الصفات ليست
واجبة لذواتها فيكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجودها منه فيلزم تاثير المؤثر في القديم
لكن الالزام لا يفيد الحكماء لانه يعتقد المنازعة … اقدامهم على اسقاط اثباتهم قدم العالم على النقص المذكور … كتبتهم

والمعدوم ذات

عل

[illegible] لا يلزم ط

بالبراهين فلا سبيل لهم الا ايراد منع وان ما ماحث لا ينبني عليها توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام فتأمل
والالزامي ويمكن ان يجاب باختيار الشق الاول وانه يعطي اصل الوجود في حالة الوجود بهذا الاعطاء ثم
وانتفاء هذا الاعطاء حاله لم يتحقق الوجود فيلزم ما ذكرناه فتأمل على تقدير كونه تع مختارا واما على تقدير
كونه تع موجبا فلا بد ان يعتبر دال الشرطية بين الاشياء اذ لا يلزم قدم الحوادث لاستنادها الى الموجب
بلا شرط حادث ولما المعتبر ان العلة نفسها فكانه بنا على ان الموجب البسيط لا يصدر عنه الا الواحد وفيه ما فيه
لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان قلت كون الكلام على تقدير مؤثرية الموجب لا يدفع ما ذكر
رد ذلك لان الكلام المعترض على دليل الامام انا نسلم احتياج بعض الاشياء الى بعض في البقاء بالفعل كاحتياج حركة
الخاتم الى حركة اليد ونحوه فيجوز على تقدير كون الواجب تع موجبا ان يحتاج المعلول القديم اليه في البقاء وحاصل
جواب الامام انا لا نقول بالعلية والشرطية بين الاشياء في نفس الامر حتى يقال يتحقق الاحتياج في البقاء بالفعل بينها
وجواز تسلسله على تقدير الايجاب ولا يخفى ان هذا الكلام منتظم ولان ليس فيه عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل
ان رد كلام الامام على الشرطية تسليم كون الواجب تع موجبا بالذات فان مقصوده ابطال قول الفلاسفة
بقدم العالم مع كونه تع موجبا فيكون ذلك لانه سوق الكلام على تسليم الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم العلية
والشرطية بين الاشياء ولما لم يتفق الايجاب وما يتفرع فهو بحث آخر ليس كلامه الان فيه فعلى هذا صح القول بان في
الجواب عدم الالتفات الى فرض الايجاب وبهذا يندفع ما قال من انا لا نسلم ان الكلام على تقدير كون المؤثر
موجبا فان دليل الامام على تقدير صحته يمنع استناد القديم الى المؤثر مطلقا والعجب بعد تسليم ذلك الدليل
دوهف المؤثر بالموجب ويحتمل ان الكلام اشارة الى نقض الحكيم لان المدعى يتضمن على عدم الاستناد الى الموجب
ما رادنا نا بغير مؤثر ولو سلم تاثيره فهو بالباقي الذي له اول ويتصور فيه تاثير كما سيجي في الجواب فان قلت
هذا وانما لم يحمل الارادة في السوال على ارادة الواجب تع مع ان هذا الجواب لا يستقيم لان السوال المذكور من
طرف الفلاسفة وهم لا يقولون بارادته تع وقد يخففت ان الكلام الالزامي لا ينفيهم ولقائل ان يقول
كونه مسبوقا بالعدم متوقف على العدم فيلزم من شرطيته هذا شرطية ذلك ايضا وقد يقال في الفرق بين الشروط
ابتداء والشرط بقاء ان وجود الحادث شرط في فاعليته المختار بالاتفاق وشرط التعلق المشروط بالعدم لا الاتفاق

وقد يجاب مع اياه في العباد وفي المعلول انما الايجاب لتمام فاعليته لا لاختياره وفيه بحث نظر والتحقيق ان
العدم السابق لا ينافي وجود الاثر لان فاعلية الفاعل وانما ينافيه العدم المقارن وهنا فيه المقارن
لا يمنع اشتراط السابق وان اريد ان العدم من حيث هو عدم مناف ممنوعا وهو ظ قد يتصور
فيه التاثير ابتداء ان اريد بالتاثير الابتدائي التاثير في اصل الوجود فقد عرفت انه ممكن في العدم
فان ذلك التاثير في حال الوجود بهذا الايجاد وان اريد به التاثير في اول زمان الوجود كما هو الظ فقد
لا نسلم جدوى هذا الفرق لان المانع من التاثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتفعا بتحصيل وصف
البقاء في الزمان اللاحق الذي لم يكن حاصلا في الزمان السابق سواء كان الباقي قديما او حادثا لم
يكن للتحقق اول زمان الوجود وانتفائه دخل في الاستناد الى الفاعل وعن الثالث ان بداهة العقل
انما تحكم بهذا الحكم بالصفات مع انه لا يخرج عن حصول المعروفة في محل الخلاف وههنا بحث ناظر الى قوله لا يجب
ان يكون الحدوث شرطا بما سبق من ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة وقد عرفت
ما فيه من انه لا تعلق له بهذا المقام اذ المقصود بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق لكنه فاعل
مختار تقبل الجواب ليس بسديد لانه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لا يكون قديما واقام الدليل عليه ادعى المعارض
ان اثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بانه مختار رجوع عن الايجاب الى الاختيار وخروج عن قانون التوجيه
وانما لم يتعرض له الشارح اكتفاء بالسبق واجيب ان المعارضة انما هي في تحقيق المدعى وهو ان اثر المؤثر لا يكون الا
حادثا فلا يصح ان يعلم ان العالم قديم مستند الى موجب ومحصل كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم وان كان
مختارا لكن يلزم قدم اثره فبان توجه حصل التاثير في ذلك القديم عندكم فهو وجه تاثير الموجب عندنا فاجابه المجيب
بانه انما كان مختارا جاز ان يتأخر الفعل وانه كان يستجمع الشرائط كلها هذا وقد عرفت انه الانسب بالسياق ان
يكون السوال والمعارضة كلاهما على تسليم الايجاب على انه يتجه ان يقال من جملة الشرائط تعلق الارادة ويجب
المعلول فان كانت الشرائط كلها حاصلة امتنع التخلف والا يلزم السبق وقد اجيب بانه يجوز ان يتعلق الارادة في
الازل بوجود المعلول في وقت معين فيما لا يزال فيكون الشرائط التي من جملتها التعلق كلها حاصلة في الازل ويح فقد
التعلق فيه بحث اذ من جملة الشرائط حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط متحققا في الازل كما هو المفروض

على انا ننقل الكلام الى ذلك الوقت الحادث ونقول انه لا بد ان يكون قبله وقت اخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم تسلسل الاوقات الماضية المتقدمة التي لا وجود لها في الخارج اصلا وليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد تجدده وكونه متغيرا لا قبليا له اذ معنى تاثر العدم في العدم عدم تاثير العلة في الوجود وقد اشار المصنف في بحث الالهيات الى ما فيه ثم ذكر المساواة في الذات وزعموا انه من تمام الذات تمام ماهية الذوات وفيه نظر اه قيل عبارة الامام الرازي اشارة الى اندفاع هذا النظر الذي اورده الطوسي في نقد المحصل حيث قال ان المعتزلة وان بالغوا في انكار تعدد القدماء لكنهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور متعددة ولا معنى للقديم الا ذلك فانتقض قوله ولا معنى للقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر ان لا معنى للوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق بين قولنا الازلي الموجود والازلي الثابت حتى لو وقع في اللفظ غيرنا الموجود الى الثبوت فتامل ان اوصافه تعالى فسر المصنف بالاوصاف توجيها لقد لمه ملاحظة مع ان الظاهر منها والمتنفي بالانتفاء لا يكون الا ذاتا وهذا الانحصار ظاهر معلوم انهم كانوا يتبعون الاشيا لانهم اثبتوا ذوات فلا بد مانع من ان الكفر التزام الكفر لا لزومه وقد يقال بعض النصارى لا يقولون بالانفصال بل بالتعلق والاشراق فالمعنى في تكفيرهم حينئذ انهم اثبتوا الهة ثلثة او انكار زعم تشبيه محدثهم لانهم اثبتوا الهة ثلثة تكفير فهو ليس لانهم يثبتون تعدد الوجود لكن اثبات الثلثة كيف وقد صرح في الالهيات بانه لا تنافي اخف مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية بل لانهم قالوا بتعدد المستحق للعبادة ولم يثبتوا معنى الثلثة في الترتيب والاستحقاق للعبادة كما اشار اليه التفتازاني في بحث حذف المسند من المطول ان الثلثة في النصارى تشارك الوثنية في الاشراك بالله فهي بالاتصال النصرانية حتى تكاد مع قوله ولا تكونوا المشركين حتى يومن فقلته بهذه الاية منسوخة بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وللجواب اخر مذكور في كتب الفقه والاول كما في المحصل اه وايضا لو قال الجاحد على ان يتعدد اللام لكان اولى ما يكون مبدأ للحيوة فلا يندرج فيها الصورة النوعية للنبات ومن ايضا راجعه الامر امانشارة الى توجيه قول المحصل قدس سره بتنسيه الضمير على ما في اكثر النسخ مع ان الظاهر افراده لرجوعه الى الاكثر واما اشارة الى وجه افراده على كثير مع انه يعلم ان المقصود بالاول انما كان العبارة اصح على ما في بعض النسخ دبوليده قوله

وثانيها ان الحال الحادث احدها ان الحادث بعد المسبوق بالعدم البحث اثبات المحدث فهو غنى عنه فهو بالحادث ليس في قبيل البحث بل البحث الاول هو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات والبحث فن قبيل المبادي التصديقية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوي اذ المعلل القديم ان يسند الى شبهة في ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى الصفات لكن لما لم يتعلقها بكونها غير الذات ثم بينه الله كانه انه الدال على الشك الممكن لذاته غير مقتضى للوجود وعدم لذاته متعلق بعدم الاقتضاء الا بالممكن كما يدل عليه قوله والغيرية مقتضى له وما بالذات متقدم عليها بالغير قيل لان ما نسب بلا واسطة متقدم على ما نسب بها ولا حاجة الى البيان المذكور فلا يرد ما سنورده وفيه بحث لان تقدم ما بالذات على ما بالواسطة انما يلزم اذا احتياج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو ممنوع لكنه مشكل جدا فان المعنى اه قيل لو قيل مراده هو لا اقتضاء وجوده بدليل ان التقدم مرتب وسو غير مقتضى لوجوده لم يرد اشكال الا ان يرجع ولا ابرادا للمتني لكنه منظور فيه اه فيه بحث لان استحقاق الوجود بحسب الغير متوقف على استحقاقه بحسب الذات لان الواجب لذاته لا يكون واجبا بالغير كما سبق حسب بهذا التوجيه مدعى الامام وليس حاجة الى ما ذكر من ان ما بالذات مطلقا متقدم عليها بالواسطة واذا جعل الموصول في كلام الشارح في الموضعين للعهد بان يراد وما بالذات عدم الاقتضاء وما بالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ما ذكره الامام بلا ورود لما اورده فوقه ولم يثبت ذلك فالاولى لان ارتفاع ما بالذات يستلزم لارتفاع الذات لا لسببه وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا يكون كتقدم الواحد على الاثنين هذا اذا قلناه اه نقل عن الشارح انه لم يقل هنا لكان اولى لان اكثر ما سبق على قاعدتهم لا يغير مختصا بالواجب ثم نظرا الى الدليل وان كان ناعما مذهب المتكلم اي بحلا ينبغى ان يعتبر بالقياس الى الامكان الحادث لانه ليس ينتقي في صورة كون الحادث ثنا وفاما الهيولي انما كان الحادث صورة فان قلت قد يكون الحادث صورة ثانية تحلها كالهيولي كصورة الهواء بعد خلقه ذلك الجسم يسمى هيولى ثانية بالنسبة الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس وقد يفسر المادة بالهيولى وحده وسياق الكلام يشهد على هذا التفسير ليصح قوله فيما سياتي سوى المادة ولا بد ان يكون فيه اه لان الموضوع والمتعلق مشتملان على المراد من الحكماء الا استلزام الا التركيب لئلا يرد

بحث المادة

عوارض النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع ادراكات
المبادي العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادي بالفعل وفيه بحث اما اولا فلان كون
كمالات المبادي كلها بالفعل فرع انتفاء الحادث المسبوق بالمادة كما صرح به فالاستلزام موضوع الحادث مادة انما
اذا ثبت قدم ادراكات المبادي وبالعكس فيدور واما ثانيا فلان النفس يحدث لها الادراك والالم واللذة
الاخروي ونتيجته شابية الاعادة فتامل وهو ظاهر النظر وسلم على تقدير ان محل الامكان على الذاتي اذ لو لم يتحقق
قبل وجود الحادث لزم الانقلاب واما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق فلا وسيصرح به المحشي كالامر لما دلته
وجوده فان قلت الذي مراد لم توجده هو الامكان الذاتي او الامكان المستدل به ههنا هو الاستعدادي قوله
كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما تدل على وجود محل الامكان الذاتي تدل على وجود محل الامكان الاستعدادي
بلا تفاوت الا بنوع الى القول المحض هناك بعد ذكر الادلة السابقة طرا ما في كل ما عرفت انما تكون موجودا
لكن لا يخفى عليك ضعف تلك الادلة فبنا دعواهم عليها بنا على غير اساس ولا المر المستغنا به اوانه شارة
الى توجيه الانفعال لا المعنى المذكور لان صفة الشي لا تقوم بما يباينه فيه بحث لان صفة الشي لا
يتقوم بغيره مباينا كان او غيره ولعله وصف غير المباين بصفة اخرى ماخوذة بالعكس الى ذلك شيء فيه
يمكن في المباين بغيا كما لا يخفى كقدرة الباري توجيه العبارة للحمل على حذف المضاف اي محل قدرة
القادر وما ذكره خلاصة المعنى وهو صحة اقتدار القادر لا حاجة الى العبارة صحة الاقتدار على ان الظاهر
ان يبقى كلام على ظاهره كما يدل عليه كلامه في حاشية التجريد مع ان كون الفاعل المختار القادر محلا للجواز
لصحة الاقتدار غلط بل الظاهر انه محل بنفس الاقتدار اللهم الا ان يقال الفاعل محل لصحيح اقتداره نفسه على
ما فيه محصل صحة الشي على الفعل وقد عرفت انه كلام مزيف عندنا بل صحتها متعلقة بالامكان فقد عرفت
انه لا احتياج الى الصحة فان نفس القدرة متعلق بالامكان ايضا فيقال ههنا مقدور لانه ممكن فان قلت اذا قيل
صح من الحيوان الحركة ولم يصح ايجاد المجردات فيقال ماذا كان الامر كذلك اجيب بانه ممكن منه دون ايجاد المجردات
فعلم ان ههنا امرا اخر غير الامكان الذاتي وهو الذي علل به منع الايجاد قلت اجيب بان الكلام في القادر المطلق
والذي يعلل به قدرته هو الامكان بلا شبهة وبيان هذا الاعلام السوق لان الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان يقتصر

القدره

القدره بمعنى سبق قوله الكلام به وفيه ما فيه بقي فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحرير المحشي
هو الاستعدادي ولا خفاء في ان الذي يتعلق به القدرة هو الامكان الذاتي فالكلام ليس بتام ويمكن
ان يقال الامكان الاستعدادي ايضا يتعلق به القدرة فيجاب من سال بان اذا صح القادر ايجاد الممكن بانه مستعد
للوجود والمنع مكابرة وهو المادة فيه بحث لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى
المذكور لم لا يجوز ان يكون محل الامكان الحادث شيئا له تعلق بالحدوث وما تعلق الحلول او التدبير النفس
ولو سلم تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون محل الحادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر اخر كذلك ولم يقم دلالة
على امتناع ذلك وايضا قد نبهت على ان الموضوع قد يكون جوهرا غير جسماني كما في العلوم العقلية فيبطل
ما فرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقل لاستلزام حدوثها سبق المادة وفي المباحث المشرقية
تصديقها لسبق من تعميم المادة بوجه حتى تلك المادة كالاعراض المراد بالمادة المحل لا الهيولي ولا
فالحركة الاينية والوضعية مثلا لا توجد في الهيولي بل في الجسم والامور الاعتبارية لا يستدعي محلا
موجودا اي موجودا الخارج بل هو المدعي ههنا واما استدعاؤها محلا موجودا في الجملة ولو في الذهن
فقاعدة ان ثبوت شي لشي فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظاهر ان مفهوم الامكان ثبوتي وهو قابلية
الوجود والعدم لا سلبي كما يشعر تعبيرهم اياه بسلب الضرورة اذ لو كان سلبيا لكان قولنا الحادث ممكن
موجبة سالبة المحمول فيقتضي وجود الموضوع فكان الممتنع حال عدمه في الذهن ممكنا لا اتصافه بهذا السلب
لا ممتنعا لان انتفاء العدم امر ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعا ويكون السلب المذكور
لازما لهذا المفهوم الوجودي يعبر عنه به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج وفي
الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما اذا وجد في الذهن فيتصف به وبتقدم به امكانه فلا
يلزم وجوده في الخارج بتقدم به الامكان الذاتي للحادث هذا ويمكن ان يدفع اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن
بالامكان ولو كان امرا سلبيا بان عدم ثبوت الممتنع في الابتداء ما ال اليه الكلام في اتصافه بالامتناع امر محال جاز
ان يستلزم محالا اخر اعني عدم اتصافه بضرورة احد الطرفين وسلبه ايضا فتامل ثم ظاهر عبارته ههنا
قوله الامكان وجودي لا مر لا احتياج الى الاعادة توجيهه احتاج الى حادث اخر فيه بحث لم لا يجوز ان يكون الشرط الحادث

امراً عدمياً وان نوقش في اطلاق الحادث على العدمي نقول لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث امراً عدمياً
متجدداً وقد سبق ان التجدد لا يستلزم الوجود ولا يقال العدم السابق ازلي فلا يكون شرطاً للحادث وشرطية
العدم اللاحق يستلزم شرطيته الوجود لتوقفه عليه فيعود المحذور لانا نقول فرق بين العدمين والعدم كما
كما مر في بحث التعين فان قلت ذلك الامر العدمي يستند الى انتفاء محل او آلات وشرائط كما سيأتي قلت
لا نم اقتضاء المحل المذكور فان قلت يستحيل ان الشرطية معرف ولا قرب في المعدوم المحض قلت يستحيل انتفاء
ما هو سبب القرب ولان ذلك المجموع او قبل هذا انما يتم لو كان المجموع الشروط موجوداً بل لوجود
الشروط وليس كذلك وسيذكر ان رجع في بحث ابطال التسلسل ما ينتفع به هذا الكلام ولا بد له اي لذلك
المجموع من محل يختص به فيحل عليه لو ثبت انه لا بد لذلك المجموع من محل يختص بالحادث المفروض اولاً على احد
الانحاء المذكورة في المباحث المشرقية لتم مطلوبهم بلا توجه الى سائر المقدمات ولا يكون الاستدلال بنفس
بالامكان الاستعدادي والجواب ان ثبوت محل للمجموع على احد الانحاء المذكورة انما يتم بمقدمات
المنضمة للاستدلال بالامكان الاستعدادي اذ اثبت بدونها ان له محلاً ولعل ان ذلك المحل موجود لما ذكر انما
كما فيه بالمقدمات فتأمل كنسبة الى غيره فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جواز ما يلزمه
يجوز ان يكون امور قائمة بانفسها مناسبة للحادث ذواتها على مراتب متفاوتة اي لذلك المحل استعدادات
فان قلت لم لم يعتبر في جانب الفاعل امكان استعدادي بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان الفاعل ليس
في الفاعلية الا شرائط وجود المعلول ابتداء وان امكن ان يعتبر بالفرض بالنسبة الى الفاعل مبني
على اصلهم ان السند ايضاً لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالة موجودة في الخارج
الى المحل موجودة فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر
عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانه نسبة بين الحادث والفياض العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان
بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط من شروط الوجود يترجح عدم العدم بالنظر اليه واذا تحقق
شرط آخر يكون ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا فاذا عبر بالقرب والبعد بهذا المعنى فهو لا يستدعي محلاً موجوداً
في الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد فيه ايضاً فلا موصوف ولا اتصاف

نفي الاستعدادي

وان اريد امر آخر فلا دليل على ثبوته احدها ان هذه الاستعدادات او فيه بحث لان هذا الدليل لو تم لدل
على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء كما ستشير اليه في آخر المقصد اذ النزاع في سبق كل شيء بامر موجود
واما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به الثاني انه اذا قبل المادة زيادة فيه بحث لان ما ذكره لو
سلم لدل على ان القبلية والبعدية عوارض للزمان بمعنى عدم الواسطة في الاثبات والعروض لا عدم الواسطة
في الثبوت وبالجملة المطلب بالسؤال هناك هو العلم بانه التقدم لا لمية و الا فلا نم انقطاع السؤال عند الوصول
الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدم هذا الجزء الذي يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى بهذه السنة اذ ليس
العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الانية لكل احد
لدلالة الانقطاع وذلك دون سائر الحوادث وهذا هو الفارق في انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء
الزمان لا قبله اذا كان المطلوب معرفة انية التقدم لا لميته ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم ولعل ما يقال
ان السبق الزماني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان يكون سبق العلة البعيدة على معلولها
سبقاً زمانياً لان لها قبلية لا تجامع معها القبلي البعدي وقد صرحوا بانه سبق ذاتي وان لا يلتفت اليه اذ لا كلام
في اجتماع جهتي التقدم في العلة البعيدة او غيرها الا ترى ان العقل الاول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة ايضاً
لقربه من المبدأ الاول ولا نفس عدمه لان العدم قبل اه فان قلت لم لا يجوز ان يكون المتقدم عدماً مأخوذاً
بوصف الاتصاف بالوجود قلنا قلت لان مطلق الاتصاف وكذا الاتصاف بطريق الانتزاع لا يكفي و الاتصاف بطريق
القبلية يشتمل على التقدم فتغير العبارة لا يجدي فينقل الكلام اليه فتأمل وجوابه انا نمنع كون التقدم امراً
وجودياً فانه يعرض للعدم قبل عروضه للعدم ليس عروضاً حقيقياً بل معناه مقارنة العدم بعروضه الحقيقي
اعني الزمان وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدميته فالسند لا يستلزم المنع وسيأتي لهذا الكلام
تتمة في مباحث الزمان ان شاء الله تعالى الدفع نعم موجود في الجملة اي اما في الخارج او في الذهن فلا يرد ان الكلي
الطبيعي له وحدة وليس بموجود فانهم لم يعرضوا الشيء واحداه فان قلت لهذا الكلام تحقيق غير ما ذكره الشارح
لا يحتاج فيه الى التطويلات المذكورة ولا يرد الاعتراض الآتي ابتداء وهو ان اللازم الاحد والبسيط لا اصله
الموجود اي لم يوجد احد شيء واحد بل جزء في الوحدة لاجل الكثرة ثم الآتي على هذا النفي ولا منع لان ينال بجزء في الكثرة

لنفي سابقاً

مباحث الوحدة

لاجل الكثير اللهم الا ان يقال معناه يعرض الكثرة للكثير لاجل نفسه اي لذاته المراد من عروض الوحدة للكثير
لا يخفى ان سياق كلام المحشي ان اللام صلة العروض فارادة هذا المعنى على هذا التقدير انما يصح بحمل الكلام على
المسامحة واعلم ان هذا الجواب اقرب من الجواب الثاني نظرا الى ما اشار اليه بقوله ويمكن ان يقال اه ولذا قدمه وان كان
الجواب الثاني اليق بعبارة المتن فعلى الاول يكون معنى قوله حتى الكثير ان الكثير من حيث هو كثير اي مع ملاحظة معنى
الكثرة وقولنا انما لم يعرض لشيء واحد من جهة واحدة وقد تعرض الوحدة للكثرة اي الوحدة تعرض للكثير لا
الكثرة لا للكثير الذي بلا ملاحظة تفصيله فيكون ثانيا الى حيثية الاجمال والتفصيل واما على الثاني فالامر ظاهر لكل موجود
متعين قيدنا المعين ليخرج الطبايع عند من يقول بوجودها اعدامه لو ابى دا البحرين اخرجته قبل تكلم
كلام المحشي على ان التفريق مع يكون ما عدلنا بالكلية وابى دا البحرين من كتم العدم ابتداء بلا ابقاء لمحل من
الاول لو الاول الا ان الباقي فرضا اعني الهيولى قد بطل وحدته العرضية بسبب الصورة فلا بد من ان يكون الوحدة
الشخصية نفس الوجود الشخصي سعي ان ينعدم هو ايضا فيطابق كلام المحشي لكلام وليس فيما لا يتوجه اليه
الاشارة فيما ان الوحدة الشخصية للهيولى في الجسم المتفرق محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة
الشخصية لها فلم يبطل الوحدة الشخصية للهيولى في الجسم المتفرق على ان قوله لو التجزي باعتبار نوع ابانا
وهذا الدليل بعينه بدل اه هذه الدلالة على زعم المحشي انه كان غرضه من عندك يبح كما يشير اليه قوله
بناء على التجرد استبعاد وقوله انما حيث من حيث انه موصوفة بالوحدة دون التشخص اي الامور
الكلية من حيث انها امور كلية موصوفة بها دونه فاندفع ما قيل ان الموجود الذهني صورة شخصية بنفس
شخصية فلا محالة يتصف بالتشخص ووجه الاندفاع انها من حيث الوجود في الذهن وان كانت جزئية و
مشخصة لكن من حيث انها مفهوم كلي وبهذا الاعتبار يتصف بالوحدة دون التشخص ومقربا في
الدلالة المذكورة بانه لا يجوز ان يكون التشخص عين الوجود والا لزم منه ان يكون كل وجود احدها
وجدا لا الاخر فاعتبر الوجود فانه عين ذات البارئ مع انه يتصف بالوجود لا بذات البارئ نعم مفهوم هذا
مغاير لمفهوم ذلك ونقول المفهوم واحد والتغاير باعتبار اخر موجودة ولا وجوديه وجوابه ان
المنع منا لكون عينية الوحدة وعينية التشخص امر واحد وكون احدهما بدون الاخر ما هو غير بل على هذا النفي اذ لا يعقل
التشخيص

وجوه

وجوه الشي بدون تركيبه نعم قد يتحد امر مع اخر في الاثر والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد
بين العام والخاص فانا الان نتحد مع زيد وعمرو ولهذا صح الحمل بينهما كما حقق فيما مر والتشكيك المتحقق
بالنوع في هذا المقام ذلك المعنى على ان عين ذات البارئ عند من يوجبه وجوده الى آخر وليس كذلك
ومن مغايرته للماهية المراد بالماهية غير الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية في الابد وقيد الماهية الجنسية
مثلا الكثرة وان اقتضت مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مغايرة مطلق الوحدة فتامل وانما لم يتعرض
لتعريف الوحدة اه فيه بحث لان مانعه الوجود ليس غرض المحشي بل نقل عن البعض القول بالبداهة
وادلته ثم اجاب اللهم الا ان يقال تقديم القول بالبداهة يشعر بصحته وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان
المدلول وقس حال الكثرة على حال الوحدة فان الكثرة جزئية كثرتي المتقدم بالبداهة وقد
يقال الوحدة اعرف عند العقل اه فيه بحث مشهور وهو انه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة منتزعة
كلا منها من جزئيات كثيرة وكان الجزئيات المرتسمة في الالة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات
المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بالارتسام في النفس وتخصيص
عروض الكثرة بالارتسام في الخيال وما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت لما في النفس
لكن عروضه بواسطة عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة قلت هذا جار في الكثرة المرتسمة في الخيال
فلا بد ان يكون الوحدة اعرف عند الخيال ايضا سواء اخذ الكليين او جزئيين اي سواء اخذ العارض
قيل يلزم منه جواز ارتسام الجزئي في العقل لانه يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان يخفا
في غير المادي بحث الظاهر وان حقق في موضعه ان الحاصل في ذات النفس بلا واسطة الالات من الجزئيات الغير
المادية هو الوجود والاعتبار الكلية لا اعيانها الشخصية ويلزم ايضا جواز ارتسام الكلي في الالات لتشخيص
معروض الكلية فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد بالكلي ان الكلية والجزئية لا دخل لها
في هذا المطلب فمناط الحيثية المذكورة لا يجب تكرر العارض كليين وجزئيين والواقع
فانه الحكماء ينافي ما سيصرح به من ان تعريف الحكماء للكيف لا ينتقض بالوحدة لانها عدمية والنقط
انما يثبت بعض الحكماء وانما في بعضهم وهو الذين قالوا انه كل عدد مؤلف مما تحته من الاعداد لو الا لزم التسلسل

كما سنذكره في بحث العلة والمعلول وقد يقال من جانب الماتن ان الاظهر ان يقال لو وجدت الوحدة
لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة فلها وحدة موجودة وهلم جرا فحصوصية موجودة
ايضا وكل موجود له وحدة فللوحدة وحدة اخرى لتوقف انتفائها الى الماهية على كونها واحدة
فينقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية فانما يلزم التسلسل
في الامور الاعتبارية وهو منقطع فتامل وايضا يمكن اجراء الدليلين فيها في اجزاء الدليل الاول بحث
اذ كل موجود لا يلزم الكثرة له بل يلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان يكون الكثرة على فرض الوجود واحدة
لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل فيها ايضا بان يقال الكثرة لو وجدت زائدة على الموجودات
عددا خمسة مثلا اذا كانت زائدة موجودة وعرض لها كثرة فكثرتها ان وجدت يلزم كثرة اخرى طارية لها مع
كثرتها وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها واما الزامه باعتبار الكثرة وتشخصها
او وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين فتامل ويخص الوحدة اه ان قلت
هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية لكانت عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية
والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية فالكثرة وجودية واما عدمية فيكون الكثرة عدما للعدم
فيكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل المجرى في الوحدة لا عينه كيف لا يصح ان يقال على تقدير وجود
الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة اي ليستا متقومتين اشارة الى ان ليس المراد
بالعروض المنفي العروض بالفعل حتى يرد ان ذلك ليس بلازم للتقابل بجواز عدم احد المتقابلين للمحل
لامر خارج قيل عليه يشكل بمثل الزوجية المتقومة بالاربعة لا لامر خارج مع انها كيفية مختصة
بالكميات متضادة للفردية ولا يخفى ان النظر بما اعتبار الخروج من تعقل الآخر الذي هو الضد المتقابل الا من
للمحل يدفع هذا الاشكال لا يتقوم فيه هذا مجرد دعوى لا دليل عليه سوى ان الفقير لا يعلم الضد
والمتقوم بجامع ما فوقه ولا يخفى فساده لانه لم يمنع امتناع اجتماع المتقابلين انه لا يتصف شي واحد
بهما اتصافا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من
منطق الشفاء الا ان يكونا موجودين معا فتبين ان الواقع خلافه الا ترى ان البلقة ضد السواد والبياض مع انها

بتقوماته

بتقوماته وفيه بحث لان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه لا مطلق السواد والبياض وليس سواد الكل وبياضه
متقومها لها والتحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئية اعني تضاد البياض للسواد والسواد
للبياض ويقرب منه دلالة على نفي التضاد اي دلالة التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة
ان المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لا يجب تقدم احدهما فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم
فان قلت تقدم تعقل الملكة تقدم ذهني والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير
وجودهما يكون الوحدة جزءا خارجيا للكثرة متقدمة عليها في الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجوب
تقدم العدم على الملكة تقدما خارجيا وان لم يجب بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل
على نحو ظهوره في الاولين والكلام في عدم الظهور لا في عدم الجريان اي الوحدة فيه التعدد بالوحدة
لان الكلام في العدد وهو الوحدات لا في العدد مع الذي هو موضوع هذه الوحدات ولا يذهب عليك
انه فان قلت قوله او التقسيم الى ما يخالفه في الحقيقة يدل على ان المراد حقيقة ذلك الشيء فح لا يدخل هذه الكثرة
في تعريف الوحدة لا اشتراك تلك الاعداد المختلفة الحقائق في حقيقة المجموع وهي الحيوانية قلت هذا مع انه [illegible]
الا لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن يدخل في تعريف الوحدة اذ لا اشتراك لهما في حقيقة
المجموع اصلا [illegible] لانه يخالفه على ما ذكرنا انما يصح لو كانت العبارة على صيغة المضارع من المخالفة ولا حرمة
فيه بل هو مصدر من التفاعل وما عبارته عن الانقسام كما دل عليه السباق فالاولى ان يقال انه فاما
الاول لان التعريف انما يصح [illegible] ويخفى عند القدماء لكن الجامع المانع اولى او الكثرة كونه بحيث ينقسم قيد
قيد الحيثية مراد فلا يرد زيد لانه يرفع الجزء بعد رفع الكل بعينه هذا الكلام ذكره ان رجع الى مواضع
من كتبه وفيه بحث فانه [illegible] لما صرحوا وصرح به ان رجع نفسه ايضا في حواشي التجريد بان عدم الجزء
علة لعدم الكل متقدم عليه [illegible] الاشكال في نفسه لان وجود الجزء الخارجي مثلا غير وجود الكل المتقدم عليه
وهذا ليس محل النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لا يقوم بشيئين بحيث يكون
كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا ايضا ظاهر فكيف يتقوم الارتفاع الواحد بوجودي الكل ووجود
الجزء والصحيح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يتقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص

الكثرة

وفساد ما ظ‍ وبنى ههنا بحثا على هذا البحث ايراد ما نقل من المص من تحقيق تقابل التضاد بين الوحدة و
الكثرة الطاريتين على موضوع واحد مع انه شرط فى تضاد المتقابلين كون المتقابلين منسوبين بالعروض الى موضوع
واحد شخصى فلا يرد على المص ره ان ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة
واللاكثرة مع ظهور رخاوته ولان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا
بالنوع كالرجولية والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبالاعم
كالخيرية والشرية ولانه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك جائز
زوالها الشخص بخلافه سلب بها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لها نعم لو استدل بما ذكره
نحو حمل البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما نحو نقل الكلام لورد عليه ما ذكره ان كانت الاشياء باقية
باعيانها او قيل عليه ان اراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما ينبغي فيه فلتعط باعيانها فمم لانها
غير باقية بتعددها وان لم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شىء لا يقتضى زوال موضوعها والامكان جميع المياه
التى فى الكيزان متعددة فى كونها واحدا لا عدامها بالكلية وهل يجدى ذلك من كل العدم والضرورة قاضية ببطلانه
وان اراد انها باقية بشخصها فمنع الملازمة وتنتقل تلك الاشياء التى كانت واحدة بالشخص باقية بشخصها
الا انها زالت عنها تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقية وليس بالاصل انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة الشخصيتين
حتى يقول بتعدد الواحد منهما وحديثا بالاخر وحينئذ موضوعهما لم لا يجوز ان يكون نافع العدد في المتماثلين كما
هو مذهب افلاطون فى الاتصال والانفصال وما ذكره انه رجح بين على الهيولى الصورة يستلزم
انعدام الصورة الجسمية التى هى معروضة للكثرة فى الكيزان اذا جعلت تلك المياه فى كوز واحد وحصول
صورة واحدة متصلة فى حد ذاته لا تنفصل فيها اصلا فلا يتقوم حجة على تقابلهما ومنهم المص كما سيجىء
وايضا ما ذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن ان تكون موضوعا للوحدة
والكثرة ولا يتقوم برهانا كليا على انه امرا واحدا بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز
ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها فى الحالين وقد اتصف واحد منهما بالكثرة انفصالا
حقيقيا ولو بسلطة الصورة وفى الاخرى بالوحدة ولو بواسطتها ايضا وذلك كاف فى دفع هذا وما يتلوه

من

من ان الهيولى ليست فى حد ذاتها واحدة ولا كثيرة فمعناه ان الاتصاف باحدهما ليس مقتضى ذاتها لانها ليست
موصوفة باحدهما حقيقة فان ذلك مم كالصم والمنطقة او الاولية على كون العدد بحيث لا يعد الا
الواحد كالثلثة والخمسة والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية
والتسعة والمنطق قد يراد به المجذور اعنى ما يكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاربعة الحاصلة
من ضرب الاثنين فى نفسه وكالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة فى نفسها ويراد بالاصم الذى يقابله وهو
ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد فى نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر صحيح من
الكسور التسعة وبالاصم الذى يقابله وهو ما لا يكون كذلك من غير شعور منه بما يوجب الكلام
ارسطو بان الستة مثلا وحدة ست بشرط عدم انضمام الاخرى فبعد الانضمام زالت الستة لزوال
شرطها وبه يظهر سر عدم التركيب فى الاعداد وسر امكان التعقل بدون تعقل الاعداد مع ان تلك
الاعداد علل لمعدوداتها اما انها لا تنقسم الى جزئياتها فمراده بعدم الانقسام الى الجزئيات ان لا يكون معقولا
كليا كمجموع زيد وعمرو واحد بالشخص وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظاهر خروجه عن اقسام الواحد
بالشخص الذى سيذكره اللهم الا ان يدرج فى الواحد بالاجتماع وفيه ما فيه ان لم يكن له مفهوم
سوى انه لا ينقسم ينبغى ان يعتبر عدم الانقسام الجزئى حتى يكون واحدا بالشخص كلا الجزئيات
قلت قد ذكر المص فيما سبق ان الوحدة معتبرة عندهم بكون الشىء بحيث لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم
مغاير لمفهوم عدم الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم قلت كلامه
ههنا محمول على المسامحة والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشىء بحيث لا ينقسم كما وقع فى
بعض الكتب المعتبرة وهو النقطة المشخصة الظاهر ان المراد النقطة الوضعية هذا على مذهب
نفاة الجزء فان الجزء عندهم وضعى لكن يجوز ان يكون بعض الامثلة الآتية على رأى المثبت ليس بحسن ح واعلم
ان المراد بالمفهوم فى قوله وان لم يكن له مفهوم له مفهوم هو الحقيقة لا نفس المفهوم والا اورد
النقض على العكس بان للنقطة مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار
عدم الوضع فى مفهوم الوحدة بان يكون صفة لعدم الانقسام الاصلى والا لم يعرض الوحدة الا المجرد واما اذا اريد الحقيقة

فلا يرد المنع اذا الظاهر ان الوحدة ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام واما كونه غير وضعي فامر عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشي بالقياس الى معنى ليس هو له وما هو ذاتي لا يكون كذلك واعلم ان الغزالي جسم
داخل في المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور حالة حقيقية وراء عدم الانقسام مع كونه غير ذي وضع لان
عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن الى الاجزاء المقدارية قيد الاجزاء بالمقدارية ليتضح تمثيل المنقسم الى الاجزاء
المتشابهة بالماء مع اشتماله على اجزاء الوجود التي لها في الحقيقة اعني الهيولى والصورة وفيه اشارة
الى ان المراد بالاجزاء في قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية ايضا فمعنى اصلا
انه لا يقبل القسمة الى تلك الاجزاء لا فرضا ولا حقيقة فلا يقدح في شموله للنقطة والوحدة والمفارق الشخصي
متركبا من الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل ولا كونه النشخص جزء الاشخاص على تقدير القول بعد من الركن
لكن تفسير الواحد الحقيقي فيما سياتي بما لا يقبل الانقسام الى تحت الاجزاء المقدارية ولا تحت جزئيات فيما تقدم
الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على معنيين ويؤيده ما سيذكره هناك بقي فيه شي اخر وهو ان تقييد الاجزاء
بالمقدارية يخل بالتقسيم الى الواحد بالاجتماع فان مثل وحدة العشرة الجزئية ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية
على ما قيل مع انها غير منقسمة الى اجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة نظرا الى ظاهر
انقسامها الى الاربعة والستة مثلا وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهر يكفي
ههنا كما كفى انقسام الظاهر على راي من يثبت الجزء في الوحدة الاتصالية او يمنع كون العشرة من الواحد بالاجتماع
القابل للقسمة الوهمية بمعنى فرض شي غير شي واحترز به عن القسمة الانفكاكية فان المقدار قابل
للاولى بذاته دون الثانية لانتفائه بطريانها عليه بل نقول هو ما يحل فيه المقدار وهذا المراد
من قوله فهو الجسم البسيط وقيل وجه الاحتراز انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية
المقدارية المتشابهة فقط لئلا يتداخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على راي الفلاسفة لانه
كما ينقسم اليها ينقسم الى الاجزاء التي له وهي الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما اعتبر
بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا يقدح في التمثيل بالجسم تركيبه من الهيولى والصورة اذ
ليستا من الاجزاء المقدارية بل هما من اجزاء الوجود والاولى في وجه الاحتراز منع توهم الحصر في قوله فهو الجسم البسيط فانه تعلم

الحصر

الحصر متحقق في المقرب اليها ايضا مع انه لم يستوعب الاقسام اذ لم يذكر فيه من الجسم البسيط قلت لو سلم الحصر فالجسم
باد في الحال هو الصورة الجسمية كما سيصرح به في اوايل موقف الجوهر فلا ضرر في هذا الحصر وهو الواحد بالاجتماع
ههنا بحث وهو ان الكلام في الواحد لا بالشخص مع انه كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل من اقسامه ما يقبل القسمة
سواء كان قبولها لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة
الى الاجزاء معروض للوحدة والكثرة معا من جهتين لا سيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة
اجتماعية والجواب ان الواحد لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين ومقابله الواحد بالشخص وهو الذي لا يكون
صادقا على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص اعني الانقسام الى الجزئيات وجاز ان يكون له
جهة كثرة على وجه آخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية او الذهنية لكنها هي انقسم الى المنقسم قيل فرع
لا فرق بين الشجر والماء فان الشجر ايضا عند من يقول بالجزء ينقسم الى اجزاء من جواهر فردة متشابهة واجيب
يجوز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام بل يوجوبه عند القايل بالتجانس كما صرح به المص في موقف الجوهر
فالشجر ينقسم الى امور مختلفة هي العناصر فان قلت غاية ما لزم اشتمال كل جزء مقدار على مختلفة الحقيقة
لا ان هذا الجزء المقداري يخالف ذلك في تمام الحقيقة اللهم الا ان يعمم الحقيقة من تمامها قلت صرح الشارح في موقف
الجوهر بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال من شانها ان يتصل او في هذا التعريف نوع قصور
لان قوله فان تلك الاجزاء او بيانه بكون من اجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالحل بهذا لا يظهر من القول
بان من شان تلك الاجزاء الاتصال والتحلل في مادة واحدة بل المتبادر منه ان يكون مستعدة للحلول فيها اي انها
مستعدة للاتصال والحق يتحقق بالفعل عطف على مجموعه من شانها ان يتصل لا على حد فعل ان فقط لا انه
اللازمة سوى ما يشبه التقدم في التعرض لاستعداد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شانها الاتصال
والاتحاد يابى عنه نوع اباء والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء التي حصلت بالقسمة حالة في مادة واحدة
لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت الاجزاء متصلة او لا وهذا تم في قوله ويحل في مادة واحدة
نوع مسامحة لان الحال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى والصورة فليتامل بين
الكثرة وغيرها ينبغي ان يراد بالكثرة بعض افراد الجنس لا مجموعها الا ان يبين التعريف والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي

اه الظاهر ان المراد بالواحد الحقيقي الذي جعل الوحدة من اقسامها هو الذي مر في صدر المقصد اعني ما لا ينقسم الى الاجزاء
المقدارية اصلا لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لان كون الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي
بهذا المعنى انما يتم اذا لم يتركب من الاجزاء الذهنية ايضا وبهذا التوجيه يندفع ما توهم من ان ما ذكره ههنا مخالف لما ذكره
في حواشي التجريد حيث قال فيها ثم الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا لا الى الاجزاء الكمية اي المقدارية ولا الى الاجزاء
الحدية اي غير المقدارية سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها توجد في المجردات ايضا كما مر ولا الى الجزئيات والشخصيات كما لو
نع كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم الى الماهية والشخص فقط كالوحدة الشخصية اولى مما ينقسم
باعتبار اخر كالنقطة والمفارق ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصي [illegible] الواحد الشخصي اذا لم يقبل الانقسام
او هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اي من غيرها انها اولى من اقسام الواحد الحقيقي بالمعنى
العام سوى الواجب تعالى بقرينة انه جعل اولا بالنسبة [illegible] فلا [illegible] ما ذكره في شرح التجريد فتامل فيكون تلك
الوحدة مختلفة بالحقيقة اذ يجوز ان يكون كما علم مما مر من الشارح في بحث الوجود وانما فرع على التشكيك لانه
نظر تح جاز كونها جوهرا في بعض الانواع عرضية الوحدة في بعض ما لعلها جوهر منها في بعض اخر لان
جوهر منها في بعض جاز [illegible] في الجنسية [illegible] وقد يطلق التجانس بمعنى التماثل كما يقال الجواهر الفردة [illegible] متجانسة
او متجانسة [illegible] التقابل عندهم هذا تعليل للاخراج المفهوم من الكلام لا للخروج وانما علله بالخروج
قوله م
عدم تحقق الموجود الماخوذ في التعريف فيهما وكذا الكلام في تقابل العمى اذ لا تقابل بينهما كما لا يخفى لا اختصاصه
بما يكون طرفاه عدميين [illegible] لان الموجود [illegible] عن المعدوم بالضرورة والعلم انه ما ذكره الشارح انما يظهر لو اذا
جاز ان يعدم التقابل بين شيء بالنسبة الى اخر من غير ان يعدم بذلك الاخر والا فلا تقابل بين الموجود والمعدوم
ايضا لان المعدوم لا يتصف بالتقابل سواء قيل الموجود او المعدوم اخر [illegible] على ما سبق من ان كل متميز
فله وجود اما في الذهن او في الخارج [illegible] التقابل يقوم بكل من المتميزين [illegible] الا ان يقال [illegible] علم الاشياء
بين الموجود والمعدوم ايضا لم يندرج فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تقابل بين الاعدام فكيف لعدم التقابل
بينها [illegible] يكون طرفاه عدميين [illegible] التقابل بين الموجود [illegible] والمعدوم [illegible] الاعدام ايضا فكيف
الدليل [illegible] الحق [illegible] الا في الموجود والمعدوم [illegible] فتدبر [illegible] فانه
فافهم

كان

كان مفهوم السلب عبارة عن مفهوم عدم الضد مثلا كذلك ذاته وهو عدم الضد يمتاز عن عدم السواد
مثلا وان قلت بالفرق فهو كما نقل عن الشارح رحمه والحق ان العقل يمتاز المعدومات بحسب صدقت
على ما عليه [illegible] اصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح في بحث الموضوع ان انتفاء الحال عدم
تمايز المعدوم [illegible] يحتاج البيان في اعتقاد كونه صفاته تع متعددة موجودة في ذاته وصرح في بحث العدم
من الالهيات بان الامتياز في المعدوم عند اهل الحق ثم الدليل الدال على انتفاء تمايز بحسب ما صدقت عليه
دال على انتفاء تمايز في بحث المفهوم وصرح به الاحوال اذ لا ثبوت وقيل فيه مسامحة اذ لا احوال
عندهم حتى يخرج وربما يجاب بان هذا الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض مع منع الاثبات
لا الحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف للوجود فتامل وكذا بالعلم فيه شائبة استدراك
اذ قد قال فيما مر ولا عدم و وجود والظاهر ان المراد بهما معدوم وموجود لانتفاء العدم والوجود فيه
فيقال المقصود الاصلي باذكر بيان خروجهما بل بيان عموم ذلك التقابل من تقابل العمى لكن فيه شائبة
تكلف كما لا يخفى فاعترض عليه اه فيه الظاهر ان المقصود من صحة عدم احدهما مع وجود الاخر
ان لا يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما ممتنعا مع وجود الاخر والقدم لا ينافي
فلا فساد في التعريف وفيه نظر لجواز ان يفرض احد الجسمين القديمين علة مستلزمة للاخر فان القدم
ينافي العدم لان القديم اما واجب بالذات او ممكن مستند الى الموجب بلا واسطة شرط قديم لا يكون
بينه وبين الواجب واسطة دفعا للتسلسل فيكون عدمه مستلزما لعدم الواجب وبطلان اللازم يلزم
لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان شرط القديم المستند امر عدمي كعدم الحادث مثلا وعند وجود
ذلك الحادث زال المستند لزوال شرطه لا لزوال العلة القديمة فغير التعريف اه قال بعض الفضلاء ليس
كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض القدم لا يكفي وقد يقال يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة
الموجود وان لم يجب صدقه على الممتنعة فيكفي امكان الجسمين القديمين في النقض ههنا وانت خبير بان الاخير
بالتعارفين مشترك في الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين المتعارفين القديمين فرض عند
المتكلمين قد يجاب بان تعبير الشيخ التعريف لدفع السؤال من السائل فالجسمين كما لا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا

الفرض غير واقع لا الكون من ذلك السؤال موجها فلما لم يرد السؤال من انا قائل بانفكاك قرينين لم يعتبره بالنسبة
اليه ولا يخفى ما فيه من التعسف ورد عليه بان المراد اه فان قلت المراد هو الخمسة التي في ضمن
العشرة وقد حكم بانه هو هي قطعا فتعين ان ليس غير العشرة قلنا ان اردت لزوم الخمسة التي في ضمن
في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك وان اردت لزومها مع تمام احاد العشرة فذلك هو العشرة نفسها
وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال فيه نظر لان الغيرية عندهم من الصفات النفسية
التي لا تتبع صفة الا الموصوف كما مر وصفات الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التي لا وجود
لها في الخارج اذ ليس لتمييزه بين نوعي التحيز للشيء لاندفع المفارقة وفي القول بانتفاء التحيز النسبي ايضا تأمل
على عدمها اعتراف باندفاع الايراد وتوقفا للمطلوب ولا يلزم منه فانها غير موجودين لكن يلزم من افتقار كل
من الجوهرين مع الآخر وكذا الافتراق فان الاجتماع والافتراق وغيرهما موجودان عندهم دائما كل من المجتمعين والمتفرقين
سواء الاجتماعين والافتراقين متغايران قطعا اللهم الا ان يعم التحيز للشيء في لا بد ان يتحقق الانفكاك بحسب
التحيز لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم الظرف قد يعتبر بالنسبة الى المنفك عنه كما في هذا
وقد يعتبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يمكننا انفكاك جزء العالم في الوجود اه فانه قد يتوهم منه ان حق العبارة
لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم مما لا يلتفت اليه فتأمل لانا نعقل الكل اه الحكماء ابو الاحمدي
كما سيذكره الشارح في حديث جواز انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليه لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها
بكونها لا عينا ولا غيرا هي الصفات اللازمة نعم يرد حديث الجزء والكل اللهم الا ان يقال ان تلك التعريف انما هو
في الجزء الصوري ولا يخفى بعده فعند قيام الحجة اه لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة
بدون صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا يعقل وجود الصفة
مع الجهل بالموصوف لكن يرد تعقل الصفات بالنسبة الى البعض كالكلام والقدرة وتحقيقها فانه يجوز تعقل كل منها
مع الجهل بالآخر مع انها ليست بغيرين وقد يعترض ايضا بانه يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزما
بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتأمل فلا صحة لهذا الجواب قيل اخذه من شرح المقاصد وفيه بحث
لجواز ان يكون مراد المحقق ان ما نعقل تمام حقيقته في حد او هو جزء بان لا يذكر التعقل مقارنا وقيل القرآن ونحوه

جاز

جاز انفكاكه عن الصفة فلا يرد ما ذكره او كذلك تتعقل قبل الحصر وكذا مع قوله ومنهم من صرح به يا ابا على ذكره
الباقلاني فتأمل مرجح بجزم كون الصفة اه قد يجاب بان المراد الجواز وعدم الامتناع نظرا الى بداهة
العقل كما يشير اليه قوله ولذا يحتاج الى الاثبات بالبرهان وتحقق الصفة بدون الموصوف بديهي البطلان
والحق انه بحث معنوي لان النزاع في ان الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لا انه
معنوي بلا شك فالاعتراض بما قيل في تقرير المراد يؤيد كون النزاع لفظيا لان النفي لا يتجه من الشيخ وحده
واللفظ قائل بالمغايرة بحسب المفهوم قطعا ومنكر المغايرة بحسب الوجود الخارجي والهوية الخارجية يعني ان هناك
ذاتا وصفة واحدة هو هي بعينها الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعالم باعتبار ترتب ما يعد
اثرا لصفة العلم وتارة بالقدرة كذلك فعلى هذا حال سائر الصفات كما حققه المحقق وذلك لان الامتناع
هو النفي لكانا غيرين لا يجيبه وان رجع الى ما رجع اليه النفي الاول ثم انما انكر المغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر
عما الفلاسفة والمعتزلة كما سيذكره في الموقف الخامس لا لمشايخ اهل السنة ولو سلم فالجمهور قائلون بالمغايرة
بذلك المعنى فيكون النزاع معنويا البتة وفيه بحث لان كلام المشايخ اه والايضا الا ان دعوى ان الا
ماهية ثابتة في كل صفة محمولة لازمة كانت او مفارقة مع ان الشيخ الاشعري صرح بان المغايرة تستلزم التغاير
على ما نقله الآمدي والظاهر انه فهم اه هذا انما يصح على ما يقتضيه ظاهر الاستدلال من ان
الصفة مطلقا ليست غير الموصوف واما على ما نقله الآمدي من ان صفات الافعال غير الموصوف عند
الشيخ وعامة الاصحاب فلا لان جواز الانفكاك ههنا من احد الجانبين لا منهما معا فدفعوه بذلك ان
كان المراد بهذا الدفع التعجيز عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر فلا حاجة اليه لان الكفر اثبات
ذوات قدماء لا ذات وصفة كما مر بل الكفر انما تعدد الواجب هذا وقد نقل عن الشارح ان الظاهر ما ذكر
يدفع قدم غير الله لا تعدد القدماء وتكثره لان الذات مع الصفة والصفات بعضها مع بعض وان لم يكن متغايرة
لكنها متعددة متكثرة اذ التعدد انما يقابل الوحدة وايضا يلزم كون الصفات حادثة انما لم يقل وايضا يلزم
كونها حادثة لئلا يتبادر رجوع الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا
التقدير الا ان كان لزوم الشيء الاربعة في الاربعة لا في الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت السكون يلزم التسلسل فيه

ايضا واعلم ان حدوث الصفات وبناؤه على ما هو المشهور واما على ما ذكره الآمدي من جواز تقدم اثر المختار
فلا نعم يلزم في الاربعة تقدم الشيء على نفسه او التسلسل فيما ليس مستندا الى الذات اذ كونها واجبة لذاتها ينافي
الاحتياج الى ما يذكره فنشأ من هذا ان الظان التستري ههنا يحصل بالقدمان على الاحتياج مطلقا
الحدوث ان لزم كلا وحيلي التسلسل لزوم تعدد الواجب ههنا الحكم ضروري فان قلت قد سبق مرارا ان دعوى
الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسئلة ليست مما نازع فيها من يعبأ به من العقلاء بل هي مسئلة
متفق عليها نعم قد ينبه بعضها خلاف من الصوفية لكن هذا التنبيه مضمحل عند التأمل في اصطلاحهم وان قولهم
وانما كلامهم رمز الى اسرار سبحانه وتعالى على التأويل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرماني نثرا وشعرا
وليك اكنون جهدكني جاي نرسي كز تو توي بر خيزد فائدة الاختلاف عن الماهية فيه انه ان كان
اسند الاختلاف المتنازع فيه وان كان تشبيها فليس صحيح من الدعوى اذ ربما يمنع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا
ممتنع الزوال حتى ان الاثنين فنقال ان عدم العد بازاء الظان هذا التنبيه مخصوص بأول
منع الاتحاد الحقيقي والتنبيه على انه يعلم بالمقايسة اي بعضها موجودين وجها التنبيه ههنا انهما موجودان
قبل الاتحاد يمتنع امتناع الاتحاد فائدة الاقتصار على ما في الذي يستدعيه السوق استخفاف الصعوبة الغريبة
لم يكن كل منهما موجودا امتنع ابالموجود الآخر فان قيل ههنا انهما موجودان باحد الوجودين الاولين
فقط فيكون في الاحد معا ويكون الآخر او يكون بعضا فيكون ان اثنين او غير هما فيكون غيرها لها وحدوث ثالث
بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا واحدا لا يقال يلزم انه يكون زوال احد بعينه
حال الآخر من حيث انه لا يقال انما يلزم ذلك لو لم يتجدد فانا نجيبها بان كان هناك ذاتان او وجودا بوجود واحد وكذلك
بل الكفر من انهما قبل كانا ذاتا ووجودا تلك اقسام انحصار الاثنين مبني على ان لا تعدد بل تعدد بين
ولا بين عدمين وموجود لو ثبت التعدد بينهما لكان اثنين مع عدم اندراجهما في شيء من الاقسام الثلثة
لان كلا من الثلثة موجودان على تفسير الذهن الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنينية وفيه بعد لا يخفى ولكن
لا مشاحة في جميع الصفات النفسية هل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك
في جميع الصفات النفسية من جملتها هو التماثل على ما صرح به بعيد هذا سوى التماثل على تقدم الحيثية بتخصص

الا ان يعاد من جملتها التماثل الا ان يحمل على غيرها او بالوجود متعدد الا مكرر

الصفات

في الشاهد

الصفات بغير التماثل مما لا خفى بان التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان وتدفع
الدور ما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد قيل ان غير هذه الصفة وقيل الكلام مبني على ان الوصف
عين الماهية وهو الظاهر والوجه فان قلت وصف الممكن بالوجود يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد
قلت ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن لا يتوقف على التعقل كالتحيز والحدوث فان الاول زائد
على ذات الجوهر لانه باعتبار الحيز وتعقله والثاني زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله
واعلم ان عد الحدوث صفة نفسية يخالف ما في الكار الافكار حيث صرح في بحث المعنى النفسي على ضبطه
بان الحدوث من الصفات النفسية بناء على انه من الحال لكونه زائدا على الذات من الاحوال ما يصح خلو الموصوف
عنها كالعالمية لزيد مثلا لكن الاحوال التي جعلها من الصفات النفسية على هذا التفسير هي الاحوال اللازمة
كما سيشير اليه الشارح عن قريب ما لا يصح توهم ارتفاعها من موصوفها اي ان ارتفاعها عن موصوفها
التوهم فلا ينافي ما سبق من امكان توهم انتفاء اللازم عن الملزوم وذلك انه نقل الصحيح منها التعطيل
والمنع ما يبطل توهم ارتفاعها اي لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع فيما يجب ويمكن ويمتنع كالحيز
العقل المراد فيما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والاجزاء ان تستند بعض هذه الامور الى الشيء بخصوصه
فتأمل ولان الصفة النفسية ان التبادر من سياق الكلام انه تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية والظاهر
غير انه رجح اسلوب الملخص وقدر الخبر لقوله فالتماثل وقيل قوله لانه امر زائد تعليلا لنوع كون التماثل
من الصفات النفسية على كونها ما يعود الى نفس الذات لكن تفريع قوله فهو صفة يصح على كون التماثل غير معلل
بامر زائد على الذات انما نظرها ولا يتعلق على تعدد بيانه بل يحد بالامر الزائد تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة
اذ لو بني الكلام على ان الوصف عين الماهية لم يلزم من حصول التماثل بشيء الا تغير ما لكونه نفس الذات بل لم
يصح كونه صفة نفسية فتأمل المعتزلة على رايه بالاحوال اللازمة قيل سبيل مراده بالاحوال المعنى المصطلح
الصفات وقيل الصفة نفسية عند القائل بالحال لا الحال قالت المعتزلة قيل المراد بالاخص وصف النفس وصف لا اخص
منه لانها اخص من جميع اوصاف النفس لتحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات مع انه غير اخص ما وراء نوعها لا يعد
فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة لان الكلام في الانسانية والناطقية سواء عدا نوعا وفصلا لم لا اقليد

الا ان يعتبر من الاتحاد فيكون المركبات المتماثلة

نعلل بعلته قبل لم لا يجوز ان يتعلق لو احد تشخص وحدة النوع فلين ان العلة اقتضت الوصف في افراد الانواع لا بخصر
كالشي يقتضيه لحيوانيته انسانا كان او فرسا ورده بان علة التماثل جعل الاشتراك فيما صدق عليه انه نفس الوصف النفسي
لان هو نوعه فلا نسلم ان ما صدق عليه لفظ صفة النفس على البياضين مع اساحته غير السوادين مع السوادية انما
هو امر اعتباري حقيقة فتامل مشترك الالزام قيل هذا النقض اجمالي والتفصيل فيه ان يقال لكن ان اريد تعليل حكم واحد
شخص فلا نسلم الملازمة وان اريد تعليل حكم واحد نوعي فلا نسلم بطلان التالي والحق ان هذا التفصيل لا يرد لان
الكلام الزامي اكثر المعتزلة جوزوا تعليل الواحد بالنوع بعلل متعددة به لكنهم لا يجوزون تعليله بعلل مختلفة
بالنوع مستدلين عليه بانه لو جاز ذلك لجاز ان يكون حكم العالمية معللة بالعلم تارة وبالقدرة اخرى مع ظهور
بطلانه فيرد الالزام عليهم وكذا على القائلين بالحال من الاشاعرة فانهم كالمعتزلة في التوزيع والاجازة لا على الاطلاق
مطلقا قبل بل الكلام مبني على ان الواحد بالنوع لا يعلل بعلتين سواء كانا شخصيا او لا فان مطلق التماثل
طبيعة جنسية مخصوصة فلا يجوز ان يعلل تحصلها بعلل كثيرة كما ذكره الشارح في موضع على ان الفصل وقيل المعلل
بالمختلفتين هنا هو افراد التماثل لا الطبيعة ولا نزاع عندنا في جواز مثله فيكون التماثل لجوهريته لا يخفى ان
من جملة صفات النفس التماثل فلا بد ان يراد بجميع ما عداه فانه قلت تعليل التماثل لجميع صفات النفس … فيه
ظاهر بما سبق من انه لا نفي الثبوت قلت مراده من كونه لا نفي الثبوت انه ليس معللا بامر زائد عليها كما صرح به هناك
والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا تناقض واما واجب … نعلل قيل تعليل الواجب بذاته الموصوف
جاز عندهم كالجوهرية بذات الجوهر والتحيز تعليله بصفة عارضة انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذلك …
وجوابه المنع فان الظاهر ان الواجب عندهم لا يعلل اصلا بل على ذلك ان عالمية الله تعالى عند المعتزلة ليست
معللة بذاته الواجب تعالى كما انها ليست معللة بالعلم دل على ذلك كلامه في المقصد الخامس من …
العلة والمعلول لا يلزم مماثلة الرب فيه نظر لجواز ان يستند له وليس احدهما بالذات وليس واحد منهما
بسبب الثاني فلا يلزم مماثلة الرب للمربوب نعم يلزم تعدد الواجب لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن لجواز ان
يحتاج الى ان يسند احدهما بالذات الى الفصل مع النوع والجنس لان احد هذه الثلاثة هو الاقوى يحمل عليه
اللهم الا ان يراد بالاعراض الموجودات ولا وجه الا للاشخاص قيل المراد ليس احدهما بالذات بان يحتاج الحقيقة

مع

مع الموصوف ومع ما معنا ليستحيل لذاتها او لما ذات صفتها ولم يقل موجودان كما قال في القسمين الآخرين
لئلا يتوهم تناول … النظام للجوهر واعتباره على عرضان للشي يتراد فيها واراد بالتنافي لذاتهما
ان يكون منشأ التنافي لذاته هو الذات لا التعلق ولا الاستلزام احدهما ما يستلزم سلب الآخر فلا ينافي ما ذكر
من ان التقابل الذاتي انما هو بين السلب والايجاب فقط والاعدام الاول تقديم بان جوزوا جماعتين يان خروج
العدم والوجود لسفيه لاسيما عرضان او الاعراض العقدية القائمة بالمجردات او بالافلاك فلم يثبت عندنا
تخرج العلم بالحركة والسكون اي العلم بحركة شي وسكونه ذلك الشي بعينه فان العلمين مختصان به لكن
بواسطة متعلقيهما فحينئذ تعميم لعدم لانه اذا كان قيد اللفتي يكون النفي راجعا اليه فينتفي وانتفاء القيد
يوجب الاطلاق والتعميم اما قوله لذاتها فليس قيد اللفتي اعني الاجتماع بل قيد النفي اعني الاستحالة فلهذا
سد تخصيص لعدم افراد … في محل لم … الاجتماع فيه من جهة واحدة في استحالته
الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان نقيض الاخص اعم ويرد عليه انها
امور اعتبارية وقد ينتفي ويقال يجوز ان يكون التقييد تقييدا لتنزله فقد يكون الاضافات امورا عينية
كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز عنه التنزل واقع … القوم كما سيقول الشارح في تعريف الحكماء
للجسم الطبيعي الجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا قوائم احترز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة
غاية الامر ان الاحتراز هنا عن الخروج وثمة عن الدخول والعلم انه لا … هنا فيخرج ان الضدين لا بد ان يكونا
موجودين على الخارج وهذا الاصح على راي جمهور المتكلمين لان الاصل الاول … العلم عندهم ضدان مع انهما اعتباريان
عندهم من التعلق الذي من قبيل الاضافات الغير الموجودة عندهم على ما سيأتي في مباحث العلم فتامل كالاضافات
والانتسابات فان الفعلية تقل عن الشارح انه يرد عليه ان القرب والبعد والصغر والكبر فانها اضافات فقط مع
جريان التضاد فيها على زعمه بخلافه هنا فالاولى حذفه اعترض عليه بان الصواب ان يذكر الكلية اذ كلية ظاهرة
هنا التضاد وهو الاحتراز عن خروج الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وضدان وقد يجتمعان في
محل واحد كاجتماع زيد مع جنبيه وافتراقه من رقيبه لكن لا من جهة واحدة وسيأتي ان شاء الله تعالى ان الاجتماع عندهم
قائم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب التضاد والكون … الانواع الافتراق المندرجة تحت … كما سيصرح به في

في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور اعتبارية
فلا رجحان ما بينهما بل لا نعقد كونين فيما ذكر من التقسيم فان فيه كونا واحدا عرض له انه اجتماع بالنسبة الى
الجوهر وافتراق بالنسبة الى الرفيق كما سيشير اليه في ثالث مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون من العيد المذكور افترانا على خروج
العلم والجهل المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سياتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين
فالاعتقاد صحيح ما هو به بالنسبة الى قيام زيد مثلا وليس مما هو به بالنسبة الى كتابته مثلا فانه يضاد قيام
الجهل او تضاد العلم والجهل المركب انما هو عند بعض المعتزلة واكثرهم على انهما متماثلان كما ستعرف ان الله نعم
قد يطلق الضدان على المتماثلين كما سياتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه والمجاز ورد عليه
الموت والحيوة اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما قال صاحب المعتبر اه
قيل كان الشارح استبعد عدم جعل الموت ضد الحيوة على تقدير وجوديته فنقل كلام المعتبر اشارة الى اعتياض
خلل في النقل من المص فان كلا منهما بين العلم والموت لا في الموت والحيوة لكنه يندفع عنهم باعتبار قيد فيه انهما
وكان المص غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المص ما حققه من ابكار الافكار فانا لا نعرف هناك الا الموت
والحيوة فخرج عن الحد المثلان اذ اطلق الرسم اولا على التعريف المذكور اشارة الى جواز ان يكون بخاصة
ملزومة لذلك المفهوم المساوية له او الحد نابنا على انه حد اصطلاحي فان الاول ليس حقيقة جزء والنوع
ثانيا نظرا الى الاحتمالين اولان المراد بالعبارة معنى واحد اذ قد يستعمل مرادفه والقيام بالمحل فانه صفة
نفسية مشتركة بين الاعراض اه سيذكر في اواخر موقف الاعراض ليس بعض نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلا
لغيره انما يعقل بالقياس الى ذلك الغير وهو ههنا القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير ايضا انما
يعقل بالقياس الى الغير وهو المتقوم به اعني المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض ولا كذلك قبول الاعراض
بالنسبة الى الجوهر قلت هذا انما يفيد لو كان مفهوم العرض ذاتيا له لحقيقته او كان عرضا له لكان الفرق بين
القيام بالمحل وبين الحدوث لكون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية للحادث بناء على الاصطلاح
في وصف الحادث به الى معنى امر زايد عليه وهو الحدوث السابق المعتبرة في مفهومه بل بان يقال ان مفهوم العرض
لو كان ذاتيا له كما كان مفهوم الجوهر ذاتيا للجوهر بالذات لكونه كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة معنوية والقيام بالمحل للعرض صفة نفسية

وان منع الطلاق المنطو عليه قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال الحركة متماثل الحركة ان لم يرد انه
مماثل للجسم بوجه اذ ذلك الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق فلا يكون هذا الخلاف مبناه قبل تفصيل المختلف
ان منهم من لم يشترط التساوي في التماثل والاختلاف ومنهم التناقض ومنهم من لم يشترط والشرط من ان قالوا
بالتساوي في الصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها ايضا وان لم يقولوا به لم يقولوا بها ايضا
فمراد المص بقوله عليه السلام اي التفصيل هي تقدير شرط التساوي بل لان الوصف بالتغاير شرط البتة
فالمراد بقيده ومنهم من يعرفها بما سوى الجمهور لا التناقض حتى يرد ما ذكره الشارح وهذا القول المستبعد
الا ان الآمدي لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء على القول بالتغاير والله اعلم اليه ذهب
الشيخ الاشعري سيجيء في المقصد الثاني من موقف الالهيات ان مذهب الشيخ ان الاشتراك بين شيئين في الموجود
لا في الاسماء والاحكام فما نقل عنه ههنا من ان كل متماثلين لا يجتمعان لا بد ان يكون على التنزل وفرض
وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم عن المفهوم في ابكار الافكار ان المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين
حيث قال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومتبعيه ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبياضين
ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد اللهم الا ان يحمل على التشبيه اي كالضدين ولا يخلو
عبارته عن ايماء الى ذلك اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتهما ولا اخراج المتماثلين بعينه لذاتهما بل لوجه
آخر وهو ان المثلين يتميزان ذاتا وكلمة لذاتهما اسمي تعدد حيثيات فان قلت هذا انما يتم اذا اريد بها
الماهية لا الهوية ولا دليل عليه قلت بل دليله انه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على
بعض المتغايرين كالسواد الحال في هذا المحل والحلاوة الحالة في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما لهويتهما
اذ لا يجوز الانتقال على شيء منهما حتى يتصور اجتماعهما في محل فلا اشتباه فلا تمام لمقابل لو تم ما ذكره
لدل على امتناع ورودهما المحل في احد يد لا ايضا لانا نعلم بالضرورة انهما يجتمعان جاز ان يكون للمحل في احد الزمانين
عوارض مخصوصة وفي الزمان الآخر عوارض اخرى فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة
في الزمانين اي العوارض بخلاف ما لو اجتمعا اذ ههنا يدعي اتحاد نسبتهما اليها فان قلت يحل كل من
المتماثلين السابق بملاحظة فرض احدهما مع ذلك كما تقرر عندهم ولا يخفى ان المثلين فقد اجتمع في محل مع
بطلانه ح

وجود الامتياز بينهما قلت اولا ما ذكره مبني على قواعد الفلاسفة وثانيا ان محل احد النقطتين مجموع الخط
باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في جانب اخر فقد تعدد محلاهما
بحيثية موجبة لامتياز الجانبين والا فالكلام فيه اذ يلزم النظرة المعلوم هذا مبني على امتناع حصول المثلين
معا في محل واحد فتامل الثالث انه فيه بحث لان هذا الدليل مشترك الالزام لان العرض لا يبقى زمانين
عند اهل الحق بل بقاؤه بتجدد الامثال فانتفاء مثل احد بعينه طرو ضده على محل الطاري عليه مثل اخر
مجتمع الضدان على انه لو صح زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الاخر لصح ان انتفاء احد
الضدين في محل قابل لذاته لاتصافه بالضد الاخر والا فلا بد من الفرق بين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية
الذاتية فانتفاء المثل في محل المثل الاخر مصحح لطرو ضده المستلزم لاجتماع الضدين فتامل الرابع لو جاز ما
قيل هنا هذا لم يبق المسلك الاول ولهذا لا ذكره الامام الاول لم يذكر هذا الامدي لما ذكر هذا لم يذكر الاول
الى السبب مفادها ما الفاعل المختار المميز بارادته كلا من المثلين لما يخصه من العوارض المنفية مع الاشتراك
فيما ذكره واما الفواعل الايجابية فالتي بين احدها واحد المثلين مناسبة مخصوصة فان ذلك جار ايضا هنا
في بحث التعيين وكذا الثاني متطرف فيه قد يجاب عن هذا النظر بان ما ذكره ليس دليلا على المدعى بل هو نقض
كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالزام ولكن يبعد ذلك واحدة ولهذا قال الامدي فيه وهذا المسلك فيه ضعف وهذا
مبني على ان مدعى هو الايجاب الكلي وستعرف ما فيه وفي عدم ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده المناسب تقريره
في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل ان يحل كلاهما على حذف المضاف اي فيجب ان المحل لا يخلو
عن الشيء وضده لان ذكر المقدر صريح في ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع وجه بطلانه
المردود فلا يحتاج الى ابدا والسؤال الجواب بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح اي يلزم انه لا يمكننا
اه وقد تكلف الجواب عن الرابع بجواز القطع بانتفاء الممكن عن وجه السند الا فلا منع لقوله لو جاز لم
يمكننا الجزم اه ولا يخفى ما فيه فتامل لم لا يجوز ان قيل بعدما مر هم الايجاب الكلي الذي ذكره على تقدير التمام يدل
على الجزئي الا ان يجعل في قوة المنع فان الايجاب الجزئي يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث
لان المعتزلة يعترفون بان السواد في زيد مثل السواد في عمرو ويمنعون اجتماعهما فلا بد من جواز الايجاب قطعا بل الايجاب الكلي

الكلي حو امكان حو امتناع حو

مصحح حو
المسلك
الخصم حو

قد يقال هو موافق لما ادعاه ومن جعله في قوة المنع فمحمول على ظاهر تركيبه ان القائل ... ان الظالم وقد الشارح
في بيانه في ابتداء جوازه بما دريت من فساده وقد يقال الدليل المذكور ... ابتداء اي ان الكل وحاصله ان
ما بالذات لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات المثلين لما اجتمع في هذه الصورة فثبت ان المانع بالذات ليس
لو ان الكل الذاتي وفيه ان امتناع الاجتماع عند من يوجبه ليس لذاتهما ايضا ولهذا اخرج المثلان
الواقعان عن تعريف الضدين بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض المواضع
لخصوصية لا توجد في اخر الكدر ضد الصفو والكدرة لون ليس بخالص ... وهو ... خاصة وذلك
الشيء بحاله فلعله اي اشتد سواده الا انقباض اي ازداد سوادا وقيل بل الحق صار ابيض ثم جعله
ثم مثله وفيه بعد لانه انكار لم وضح السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يقال بل يتبدل بعض الاجزاء ثم اخر
واخر وفيه بعد ايضا والسواد كلبسات الكدرات الثلث اذا انفصل كل من ثالثها وثانيها الى الاول
حصل كمثلها في الاضافة في ذلك الى اربع كدرات على ما يتبعهم وبالثاني يزول الاول مثلا المرتبة التي الحقت
لاسم الكدرة زالت في القسمة الثانية لصيرورتها قوية حصلت مرتبة اخرى استحقت بخصوصيتها اسما اخر
وهكذا الان الصبغ الى حصل في اول المراتب زال في ثانيها في ذا تولدهم من جهة واحدة لا يخفى ان تعريف
المتقابلين ينتقض بالمثلين فلا بد من العناية بان المراد بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة اشتهار ان المتقابلين
عندهم من اقسام المتنافيين او ان المراد عدم اجتماعهما في ما ينبهما كما اشار في تعريف المتضادين ولا
ما يسبقه المثلين فتعريفهما انهما متقابلان اه فيندرج فيه الاسقاط جميع الكلي مع الاضافة والاضداد
التضاد المشهوري اشار الى ان تسمية هذا التضاد بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة
وسمي المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي لكونه المعتبر عند علمائهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح باشتراط
غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا فيجوز تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة
السنة وصرح ايضا بان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما
عدما للاخر فهو لا يكون قسيما لتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب كالبياض اللازم للثلج
الفعل اللازم البياض للثلج كلام محتمل لجواز تغيره مثلا بمثل الزعفران لكنه مناف في المثال كالحركة والسكون

مثل الصفرة

المراد حو
ان اجزاء حو
بليه

للجسم مطلقا عند من يجعل الكون اول الحدوث سكونا او للجسم الباقي عند غيره وايضا قد يمكن تعاقبهما اه
هذا التفسير للضدين باعتبار الجزو الاختلاف بين اقسام التفسيرين بالحيثية فلا يغير امكان التعاقب مع لزوم
احدهما لا بعينه للمحل نوع مادة واحدة مثلا مع الذهول عن كونها خيرات وشرورا هذا انما يتم لو ثبت
تعقل تلك الاشيا بالكنه وهو ممنوع لجواز المنع فالاقرب في الاستدلال ان يقال ما ثبت للشي بقياسه الى الغير لا يكون
ذاتيا له والخيرية وكذا الشرية من هذا القبيل متضادة للتهور والتهور صفة يحصل بها الاجتراء على ما لا ينبغي
الاحوال حذر لكونه صفة فهو نوع من الجنون والجنون فنون وقد عرض لها حقيقته قال انشاء نسخ في حواشي
المطالع ولو سلم انهما نوعا لهما فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور
والجبن فلا يكون ضد الشي منها اذ ليست احديهما في غاية البعد هذا لا يدل على نفي التضاد مطلقا
بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك الاعتبار اشارة الى التوجيه الثاني في العبارة في
المضاف اي كونه نوعي الفضيلة والرذيلة والتزام هذا الحذف افيد لتعدد السوال في خلاف التوجيه
الثاني وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اي في العرض كما في جلست المسجد نظير تطبيق الحجامة
كالتهور والجبن اه التهور افراط في القوة الغضبية والجبن تفريطها والمتوسط الشجاعة والفجور ميلان
النفس الى ما تشتهيه والخمود هو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجربزة الافراط في القوة الادراكية
والبلادة تفريطها والمتوسطة الحكمة ثبت للاستقراء فان البرهان اوردوه على هذا المطلب لا ينتج
لكن اعترض على اثباته بالاستقراء ايضا بوجوه الاول ان مفاد الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من
جنس هو انا وجدناه فيما بيننا دون غيرها والاولى ان نفيه عن العفة والفجور مثلا سوى انه لا يكون
الا فيما بين نوعين من جنس واحد وهذا لان نوعان من جنسين وهو جوز ظهور الحوار ان الطريق الى ذلك انتفاؤه
الخلاف بينهما الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين من انواع جنس
لاستقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه
ظاهر في انواع اللون والطعم منع الضرورة اذ العقل يجوز ان يكون ثلاثة متساوية يكون تعاقبا في غاية الخلاف
ثالث ان الاستقراء هو الذي دل على امتناعه الثالث انه اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع ان البياض نوعين

اخرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض
فعلى ما ذكره اي ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان
الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن منع اختلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد
والبياض عارضا لها لان المتضايفين على تقدير وجودهما اه ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود
المتضايفين لم يمكن للحكيم بافضية الضدين عند الحكما اما عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت الاضافة
في تعريف الضدين الى تعريف جهة واحدة وقد خرج من قبل انه مستدرك ليس تاييد ظاهر قيل وكذا الحال
في المتماثلين ان يدخلان في الضدين كدخول المتضايفين وقاتله المتوهم الذي يوجب حمل الاشعري ان يجعل المتضايفين
مثلا المتماثلين وقد عرفت انه فاسد نوعهم ثم ان المص عد المثلين ضدين في المقصد السادس من مباحث الاين
فاما يحمل على هذا القبيل اما على سبيل التشبيه كما قلنا اعم من ذلك اي من قبول ذلك القابل للامر الوجودي
في ذلك الوقت وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودي وقبله اياه في وقت آخر
كعدم اللحية عن الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل بحيث يشمل الشخص والنوع والجنس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه
اذا لم يجعل الجوهر جنسا واما اذا جعل جنسا فالقيام بالغير من شان جنس المفارق اعني الجوهر كقيام
الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلقا لا الحلول في الموضوع ولذلك صرح اه اذ المتبادر
من نفي الاجتماع في موضوع الوجوديين بالصفة الاجتماع على ان يكون النفي راجعا الى القيد بدون الاصل
وينظر في ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما اه قال بعض الافاضل ان اريد بامتناع الاجتماع الذي ذكر
في تعريف التقابل امتناع اجتماعهما في المحل في ذات فكيف يكون السلب والايجاب واردين على النسبة
العقلية والظاهر ان منشا الاشكال عدم كون النسبة العقلية فانا لا نعني القائم بنفسه لا نعني المستقل
بالمفهومية يجاب بان المراد بالذات هاهنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشي هو هو والنسبة ذات بهذا المعنى فلا
اشكال فقد سمي نوعا بانا قال قد سمي بلفظ فقد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين بحسب الصدق مع
انهما لا يسميان متباينين كالنائم واللانائم لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لا امتنع السلب العدم ما
نقل عنه اه ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الاخر واما القول بان عدم العدم وجود فلا كلام

في ذلك فيستوفي ان الشارح رد هذه في حواشي التجريد واعلم انه يكفي في نفي التقابل بين العدميين انه لو وجد شيء
مغاير لما اضيف اليه لاجتمعا فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث
اجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في اللاشيئية واللاممكنية اذ لا يجتمعان في شيء من الموجود والمحققة
والمقدرة بان يكفي انه لو وجد احدهما في موضوع الآخر فيه يكفينا في نفي التقابل بينهما وبهذا يندفع ما
يقال بعد تسليم انتفاء اضافة احد العدميين الى الآخر يجوز ان يكون بين ملكتيهما اعني الموضوع [illegible]
الذي اضيف اليهما العدميان والسلب كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما قيل على تقدير
الواسطة ان تنافي ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب واما اذا
كان احد التقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدمان قد يرتفع كلاهما كعدم الحجر والجماد من شأنه التحقق انه يكون
احدهما مع تحقق قابلية البصر بان يكون ملكتيهما اعني قابلية البصر والحمل كلتيهما منتفيا عن الجدار مع عدم
اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحمل قد يشترط بما من شأنه تحققه ان يكون من اهل الحمل والجدار ليس من شأنه
ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدميان فهو البصر بعينه
رده في حواشي التجريد بان تحصيل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا
فلا يتحدان مفهوما قطعا وان كانا متلازمين على ان الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط وان
اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ومقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا
بين العدميين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فمسلم لكن لا كلام فيه
انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا مع انتفاء السخونة
اللازمة لها عنه هذا على سبيل التمثيل او المراد بالجسم العنصري فالمنافية للزوم وجود الحركة في الفلك
مع انتفاء السخونة فيه مما السبب لها كثير نعم على ان المراد بالوجود [illegible] قيل ان جعل مثل العمى والبصر
من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزءا من مفهومه بل نفسه فيلزم كونهما من المتضادين والحق ان
الى العدم المضاف الى الاضافة الوجودية جزء او خارج لا تكلف في ذلك فنحو مثل العمى اللاحق للقسم
الثاني فلم من ان ادعاء المتقابلين بهذا القسم يكون وجوديا لا يكون [illegible] عن المقصود ولما عدم اللازم اعتراض على [illegible]

والملكة

وقوله

وقوله مع تعذر تحكم من تتمة الاخلاق لا يحتمل التقدير اصلا كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من الموضوع
البتة كما تحقق يكون احدهما اعني الملكة موجودا خارجيا كانه يريد انه يجوز ان يكون موجودا خارجيا
والا فلا يلزم الوجود في الخارج للملكة بل المتضادين ايضا بحسب الصفة الحالية فالمراد من الحلول هنا ما يعم حلول
الاعراض في محالها وما هو اخص باتصاف المحل بالامور الاعتبارية واما الايجاب والسلب فقيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها
اذا اعتبرا من حيث هما معقولتان فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب وان اعتبرا من حيث تعلقهما بما هو موجود في خارج فبينهما
تضاد بالنسبة الى اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فتأمل اقول انا نقصد بهذا البحث بيان ان التقابل
بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الخارج منسوبا الى محل واحد في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف
المحل ولا سلب في الحقيقة قيل فيه نظر اذ [illegible] مفهوم الفرس واللافرس وكذا البياض واللابياض نقيضا
العقل لا انهما اختلاف على تقديره في المتضادين لان المتضادين على تقديره هما المتقابلان اللذان لا يكون
احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الآخر ولا شك في صدقه على البياض واللابياض مثلا على تقدير
انتفاء السلب في الحقيقة اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على الجمهور لا النقض والحق ان دخل مفهوم كلمة لا
في مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض عن المتضادين وان المراد بالسلب المنفي عن مفهومي
المتضادين والمتضايفين [illegible] اذ لا وجه لاحداث اصطلاح جديد فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة
الظاهر انه اعتراض على المص حيث ادعى الانحصار واللازم من الايجاب والسلب على ان حصر التقابل في الاربعة مطلقا
وقد يجاب بان الشيخ صرح في الشفاء بان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرس
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فمن حصر التقابل في الاقسام الاربعة اراد بالايجاب والسلب
المعنى العام الذي ذكره الشيخ وان كان اطلاق الايجاب على احد قسمي ذلك العام على سبيل التشبيه والمجاز نعم من حصر
التقابل في الاربعة واراد بالايجاب والسلب المعنى الخاص يرد عليه بطلان الحصر وخروجهما عن الاقسام
اما في تقابل التضاد والتضايف فظ واما في تقابل العدم والملكة فلان مفهوم العمى سلب البصر مقيدا بكون
المحل قابلا له وهذا السلب المقيد يستلزم سلب البصر مطلقا وانتفاء اللازم [illegible] اعترض عليه بان العرض
لو كان لازمانيا كان رافعه رافعا للملزوم ايضا ولو لم يكن لازمانيا لم يكن رافعه منافيا للوجود ولا يجاب ان الرافع بلا واسطة يكون اقوى

من الرافع بواسطة لا افتقاره في التأثير الى غيره لانا نقول النار القوى قد تستحيل بالواسطة تسخين اقوى من تسخين
النار الضعيفة المؤثرة بلا واسطة فلم لا يكون الامر هاهنا كذلك والحق ان رفع الذاتي اذا كان رفعا للماهية بنفسها
كما ادعاه ان سبق فيما سبق يكون رافع الذاتي اقوى من رافع النوع والمعاندة من الرافع للعرض لان رفعه يستلزم لرفع
الماهية لا نفسه وقيل بل الاقوى هو النفي وقائله صاحب التجريد بناء على ما في بعض نسخه وزيد بانه لا يتصور
اختلاف قوة التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الاخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك
هو التنافي ولا يتخيل القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون والحلاوة والبرودة والسواد والبياض
وغير ذلك عنا بنا الظهور بخلاف التنافي ولما كانت العلية والمعلولية اه لا يخفى ان المناسب لما اورد في اول
الموقف الثاني من تقسيم الامور العامة بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ان
يقال ايراد مباحث هذه الامور العامة لعدم الاختصاص المذكور لكن لما لم يكن ذكر العدم خاصة العلية عند اهل
السنة لما تقرر من قطع عدم وسيق في المقصد الرابع من المرصد الخامس من احكام النظر والسبب ويجيء في المقصد الخامس
هذا المرصد ايضا من انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات والعلية وانما قيل البعض حسب البعض باجراء العادة
لنبيل الى ما ذكر فقال مباحث العلة مع عدمها وكونها اكثر مباحث هذا المرصد على الاستطراد وبيان ان الشارح اشار الى وجه
ايراد مباحثها في الامور العامة انما يظهر بما يطلع عليه التفسير الذي نقله بعد في صدر الموقف الثالث على تقدير النقض
ولا يبعد ان يقرأ اورد في عبارة الشرح على صيغة المجهول والاستغناء اه عنا مر ذكر الاستغناء اما
استطرادا او لانه عدم الاحتياج وضروريته يستلزم ضروريته ان كلا منافيه على التصديق الضروري مطلقا
اي النسبة اي الكل حتى البديه والضمني فلا بد من تركيبه اطراف البديهي ويحتمل ان يكون مطلقا قيد التصور
اي بالكنه او بوجه ما فانه كافي فيما نحن فيه فالمحتاج اليه هو مجموع شيء سمي علة قبل المعلول اذا كان مركبا لجميع اجزائه
التي هي حينئذ يكون جزءا من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها
اصطلاح اخر لا بمعنى المحتاج اليه كيف والاحتياج يستلزم التقدم والعلة التامة في الصورة المذكورة لا
يتقدم على المعلول لا زمانا ولا ذاتا كما سيصرح به وقد يقال جزء العلة التامة كل واحد من المادة والصورة لا
مجموعهما والا لزم كون المعلول عين العلة لان جزء العلة علة ونظيره ما ذكره المحقق من الزوم في العدد الذي يتوهم تركيبه من الاعداد

مباحث العلة والمعلول

ما كان ظاهره انه لا علاقة بوجه من الوجوه بين الممكنات ولا علية

من الوحدة الا انكم لا تعلمون مثلا الا ان اغلب جزء من العشرة وقد سبق تحقيقه والانفصال كلا من المادة والصورة لانه
داخل في قوام العلة التامة للمعلول المركب كذلك مجموعهما لا الانا انها لا يكون جزء من العشرة بناء على ما سبق من التحقيق
والحاصل ان نقصد بالعلة التامة بالكنه بعد ان نتصور هذا المجموع والاكتفاء جزء العلة علة نافيه فانما هو على تقدير
التسليم في جزء العلة بمعنى المحتاج اليه وقد يقال المراد بالاحتياج في الماخوذ في تعريف العلة اعم من الاحتياج الواحد والاحتياجات
المتعددة والثانية ماخوذة في العلة التامة باعتبار اجزائها المنفردة والتقدم كذا لزوم كون الجزء اما علة ام يلزم
في المعنى الاول وكان المتعدد اذا اريد بالاحتياج الاتيام من ان يكون صفة كذلك في كل احد من اجزائه المنفردة نظيره ما ذكره
الشارح في حواشي الطوالع فيما نحن فيه فلم الحد التام تعريف بالداخل فعرف كل جزء منه الا انه والعلة اما جزء الشيء
المتعجب عبارة المتن هو العلة التامة فصل كما اشار اليه الشارح الا بد بجميع او الصورة للموقوف عليه انه معلول
لا علة كما عرف وان سلم فالوحدة النوعية باعتبار العلية معتبرة في المقسم والاول ان لكنا ما به الشيء بالفعل
الخ السبب القريب وتقديم الجار والمجرور للحصر فالمستفاد منه ان الصورة هي السبب القريب لحصول الشيء بالفعل
البتة حتى لو جاز وجوده بدونها لا تكون المادة فلا تدخل فيها المصور المركب بالفعل البتة فيخرج المادة التي يلازمها الصورة
كالمادة الفلكية فان وجود الفلك وان كان معها بالفعل لكن لا بها ويخرج ايضا كل من جزئي الصورة المركبة اذا ثبت
اما جزؤها الاول فظاهر واما جزؤها الثاني فلان الجزء الاول مع خلافه بيان وجوب حصول المركب بالفعل وقد اعتبرنا
فان قلت اذا خرج من تعريف الصورة جزؤها الاخير ولا شك في عدم دخوله في تعريف المادة مع دخوله في المقسم
بطل الانحصار قلت التعريف الشيء بلا واسطة اعني المحتاج اليه اولا وهو الاخر للمعلول انما يحتاج اولا بالذات
الى كل من المادة والصورة ولما الاحتياج الى جزئها فانما هو ثانيا وبالعرض فبهذا التقرير يندفع الاعتراض
بصدق تعريف المادة على جزء الاخير من اجزاء الصورة وذلك لانه ما يجب به من العلة بلا واسطة ويظهر ايضا جواز
اخراج كل من جزئي الصورة بهذا الطريق ايضا هذا غاية توجيه المقام وان اشتمل على نوع تكلف لتصحيح الكلام
مع انه يبعد عن الكلام تامل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اي تعينها نوعيا باعتبار حلولها في المادة
الحديدية لا انها بحصولها بشخصها حصول شخص منها فمن تلك الصورة اي الصورة السيفية المعينة تعينا
بل فرد اخر من نوعها هذا على حذف المضاف اي بسبب نوعها اذ لو عين فرد من نوعها وان يحقق في ضمن نوع السيف ذلك

لزوما وبطلانا   وان كان الشيء به بالقوة المناسب لما سبق ان يقيد بهذا او لان كلاما به الشيء بالقوة ليتعدد النظم
ويخرج كل من جزئي المادة على حيالهما بالحصر لكن الشارح اعتمد على السابق في افادة الحصر فلم يأت بقيد الحيثية المخرج
مع انه قد عرفت خروجه بوجه آخر ثم المراد بما قال الشيخ في الشفاء من ان المادة ما لا يكون باعتباره وحده المركب
موجودا بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير المركب بها بالفعل وبحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة
لكان تستلزم حصول المركب بالفعل كما اشرنا اليه   وليس المراد بالعلة الصورية ما المفهوم من هذا الكلام من
الاطلاق فانهم اطلقوا عموم العلل الصورية بحسب الاصطلاح على الاعراض فقوله في كلية الطالع وكلية الصورة
الاطلاق العامة والصورة في تعريف الشكل على سبيل التشبيه والمجاز لاختصاصها بالاجسام بحث تأمل كما قد بيناه في
مباحث النظر   وان شاء اخيرا ما يكون خارجا عن المعلول فقد يكون خارجا به المعلول جزءا منه في ذي التركيب من الواجب
من الواجب والممكن فينبغي ان تخص كلامه بما كل جزء منه ممكن   واما الاجابة الشيء كالجلوس اه فظاهر كلامه يدل على ان
الغاية نفس الجلوس فان قلت المقدر انتفاء المعلول بانتفاء جزء من علته التامة مع عدم انتفاء السرير بانتفاء نفس
الجلوس وان اعتبر العلة الغائية تصور الجلوس يرد عليه ان الغاية معلولة في الخارج كما صرح به ولا يستقيم هنا
في نفس التصور قلت العلة الغائية نفس الجلوس لكن عليته في الذهن اي باعتبار تصوره ويلزم من انتفاء الجلوس
بهذا الاعتبار انتفاء المعلول اذ ما له المعنى هو انتفاء تصوره   والغاية لا يكون الا لفاعل بالاختيار
مراده ان العلة الغائية لا يكون الا للفاعل المختار لا انه يلزم العلة الغائية لكل فاعل مختار اذ افعال الله تعالى غير معللة
بالاغراض عند الاشاعرة وقوله بعد هذا اوسع الغاية كما في البسيط الصادر عن المختار مبني على مذهب غيرهم
او على التجريد او الاحتمال العرفي   وفي لفظ الجميع نوع اشعار انما قال نوع اشعار اي لامكان توجيهه
بان المراد ان الاشياء شيء يحتاج اليه لا ان يكون مركبة البتة   وذكر غير واحد الامر به فان قلت للعلة ماهية
ووجود وكل منهما يحتاج اليه فيلزم التركيب لو اعتبر وجوده لا ماهية … زيادة الوجود المطلق
الرابع لا يستدعي افتقار المعلول الى وجود مطلق زايد على ذات العلة كيف ولا وجود مطلق عند الشيخ الاشعري
ومن تبعه في ذلك والوجود الخاص عين العلة مع تمام وجود المعلول … فان قلت كل ممكن مسبوق
بوجوبه … من جملة الموقوف عليه فيلزم التركيب … الوجوب السابق على تقدير تحقيقه جزء من العلة التامة

قلت زيادة الوجود المطلق م

وان

… والرابع

وان اشار اليه صاحب التنقيح والمحاكم لهذا السبق الوجوب اللزوم تقدمه على نفسه لانهم صرحوا بكون اثر العلة التامة
متاخرا عنها مع لزوم تقدمه عليها على تقدير كونه جزءا منها وهو يحكم كلام الفاضل النقشاني الى الجواب بان
الوجوب عندهم تاكيد الوجود فلم يعتبروه جزءا من العلة التامة بل اعتبروه اثرها ومقصود اشارة التنبيه على
ان في تعريفهم مسامحة لاشعار لفظ الجميع بوجود التركيب مع عدم وجوبه عندهم فيندفع ما على تقدير عدم الاشكال هذا واما
فان قلت ارتفاع الموانع شرط والعدم لتقدير المانع لا يفرغ في التوقف فلزم التركيب قلت ان اعتبر ارتفاع الموانع
كاشفا عن شرط وجودي فالامر ظاهر اذ قد لا يتوقف المعلول على شرط وجودي اصلا والا فالتركيب على تقدير عدم
تعدد المانع يكون فرضيا لا حقيقيا هذا وقد بقي هنا بحث وهو ان المعلول كما يتوقف على ذات الفاعل يتوقف على
امكان عليته وان ماهيته ممكن علته كما بينه فلم لم يعتبر الامكان الذي في جانب المعلول لا يمنع اعتباره في جانب
العلة ايضا الا ان يقال ان كلام الجزء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة التامة ايضا فلم لا يكون الامكان
جزءا من العلة التامة مع كونه صفة للمعلول ومعتبرا فيه … وايضا فكما ان الامكان من لوازم الماهية لم يوجد …
بل الشيء لا في الخارج … مثل   والعلة الناقصة متقدمة قد نوقش على ان مجموع المادة والصورة ليس
علة ناقصة وان كل جزء من العلة التامة   واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه بحث لانهم اعتبروا الوجوب
السابق اثر العلة التامة وان كانت مركبة فهو سابق عليه وان تقدم على السابق اولى بان يكون سابقا
فتأمل   فضلا عنها مع امرين آخرين توضيحه ان الماهية اذا انضم اليه امران كانت متقدمة على المجموع المركب
من الماهية والامرين بعدها فاما … واذا كان هذا المجموع متقدما على الماهية كانت الماهية متقدمة على نفسها
بمرتبتين وهو اشد استحالة من تقدمها على نفسها بمرتبة واحدة وهذا معنى قوله فضلا عنها اه   لان التغاير
بالاجمال والتفصيل لا يجدي هنا لان الكلام في تقدم مجموع المادة والصورة على الماهية ذاتا لا تقدما
والتغاير بالذكر لا يجدي فيه وانما يجدي في التقدم بحسب التقدم المعتبر في التعريف   وجزء ايضا من العلة
التامة هذا تاكيد لقوله فانه من جملة ما يحتاج اليه الشيء في وجوده … على الماهية بناء على ان في لفظه
ايضا اشعار بانه … الاجزاء … لا يعتد به بل لا يعد من العلة وانت خبير بان التشبيه …
لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية قيل هذا الاعتبار لا يفيد … ان نفس الشرط … في المعلول …

اليه ولا يصدق عليه جزء للمعلول ولا مادة ولا صورة ولا غاية ولا ينفع بعدم الحصر الا وجود شيء بعيده على التقسيم
ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ولا يفيد كونه جزءا من بعض الاقسام والجواب ان مراده ان الشرط شامل لجزء الفاعل كالاحتياج
اليه تأثيرا بالوضع اي بواسطة احتياج الفاعل المستقل اليه والمقسم كما اشرنا اليه هو المحتاج اليه اولا وبالذات
وهو الفاعل في الفعل والفاعل في الاستقلال فلا يخرج عن وجه نفس الشرط من الاقسام لكن بقي شيء وهو انه كان يجب
ان لا يذكر العلة الغائية لانهم صرحوا بانها مؤثرة في مؤثرية الفاعل لا في وجود المعلول فلا احتياج اليه بواسطة
احتياج الفاعل اليها لا اولا وبالذات اي باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ارتفاع الموانع عند البعض
من قبيل الشرائط فعلى هذا اكتفى في السؤال بذكر الشرائط وافرد بالذكر ارتفاع الموانع تنبيها على الخفاء العام
امره وان يكون من حيث وجوده وعدمه كما هو كلامه في حاشية المطالع يفيد انحصار العلة التي يتوقف عليها
المعلول باعتبار وجودها وعدمها في المعد فالكاف متوجه الى المعد وبالنظر الى الافراد الذهنية وان امكن ان
ينافي في الانحصار بان نفس الاستعداد ومن ذلك القبيل مع انه من المعد فانه في حاشية المطالع المعد هو الموجب
للاستعداد التام الذي هو القوة القريبة اعني ان يتهيأ القابل للمعلول تهيأ كافيا لقبوله مقارنا للعدم
اذا وجد فيه بالفعل لم يوصف استعداده ابدا بل بالامكان الاتصافي فانه لازم له لا يفارقه ويمكن ان يدفع المناقضة
المذكورة بان الاستعداد كما كان اثر المعد لا زمانه اندرج في عداده ولم يعد من اجزاء العلة التامة استقلالا
كما قيل من ان العلة التامة للموجود اه لا يخفى ان حاصل ما ذكره ان المراد بوجود العلة التامة حصول
الامور التي لها مدخل في وجود المعلول فلا اشكال في ان العلة التامة للمعدوم ايضا لا بد ان يكون موجودة بهذا المعنى
فلا وجه وجيها للتخصيص بالموجود اذ لا اشارة في ذلك القول الى حصر حصول تلك الامور حتى يدفع التخصيص
بان بعضها انما يجري في الموجود دون المعدوم على ان اجزاء العلة لا ينحصر فيما ذكره اذ المعدوم الذي من شأنه
ثابت كالانقصان بالامور الاعتبارية مثلا خارج عنه واما الموضوع فقد ينفع كونه خارجا وهما
بعينه هو الاعتذار عن ترك ذكر المحل القابل بالنسبة الى الصورة الجوهرية واشعار بها الكثير في الاعتذار بذكر
احدهما اي ما اجتمع عليه علتان مستقلتان وطي التفسير للتنصيص على المراد ودفع ايهام العبارة عدم جواز التعليل
بمستقلين على سبيل التوارد ثم المراد في العلة المستقلة الفاعل المستقل بالتاثير كما ينتقل الى الفهم من العبارة العاقبة الى الاستدلال

كما نبر

التأثير
كما نبّر احدهما او كلتيهما فيه وكونه اثرا لهما ولهذا العلة التامة كما يشعر به كلام الشارح ثم تنوير الوجه انه فالطلاق
على انها عللا للعلة التامة مؤثرة بما فيها وكما يستدل على هذه الدعوى لا يدل الا على عدم العينية في المادة والصورة في العلية
التي يثبت عدم جواز تعددها كما ظن لانه يكون من جزء المادة والصورة مع امور مخصوصة مؤثرة في المعلول المخصوص
بالفعل استقلالا بما فيها الا بعد ضرورة عدم كونها مع امور مخصوصة اخر كذلك فان قلت اطلاق العلة التامة على
كل من العلتين المستقلتين المجتمعتين لا يكاد يصح لانها الجملة ما يتوقف عليه الشيء ولا يتوقف المعلول على شيء منهما
بخصوصه قلت هذه مناقشة لفظية المقصود انه هل يجوز ان يجتمع علتان كل منهما يكفي في وجود المعلول بلا انضمام
شيء آخر ويكون وجود المعلول من كل منهما ولو بما فيها وتفسير العلة التامة بجملة ما يتوقف عليه الشيء بناء على
ما تقرر عندهم من عدم جواز تعددها على ان هذه المناقشة متوجهة الى العلل الفاعلية المعتبرة فيها احتياج المعلول
اليها فاسد لحكم آخر هو الحكم فان عدم المعلول لعدم الاول او ليعلم انه يجوز ان يوجد العلة الثانية في آن
عدم العلة الاولى فيجوز ان يوجد في ذلك الآن الموجود الحاصل للمعلول بايجاد الاولى ويحصل الوجود الآخر بايجاد الثانية
فلا يلزم ايجاد المعدوم لان الذي يوجده العلة لم يكن موجودا قط فلا يحصل التحصيل الحاصل اذ الوجود الثاني مغاير للوجود
الاول نعم يلزم توارد الوجودين على ما هو بتلاحق العدد ولا بد لابطاله من دليل او بان المعلول الشخصي اذا زال
عنه وجود فبعد حصول وجود آخر يتبدل تشخصه ويصير شخصا آخر فلا توارد العلتين على معلول واحد بالشخص وكان له
نقول بعبارة اخرى العلة انما تفيد نفس الوجود من غير اعتبار ان يكون في الزمان الثاني او الاول لكن لما وجدت
العلة الثانية في آن انعدام العلة الاولى بحيث لم يتخلل بين زماني وجود العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول
وصار باقيا وذلك لا ينافي استقلال العلة على انهم ادعوا عدم بقاء المعلول بعد الفاعل ومنعوا ذلك على عدم جواز توارد
العلتين على سبيل التعاقب بهذا الدليل الذي يحكيه الشارح فلو سلم ان العلة الثانية على تقدير افادتها بقاء الوجود
الحاصل بالاولى يلزم عدم استقلالها يرد عليه ان الاستقلال لا ينافيه اذ المطلوب ان ثبت جواز بقاء المعلول بعد العلة
الفاعلية بايجاده كما في الانتقال واعادة المعدوم ان ثبت وعلى المنع تمام الدليل ضرورة ان الحركة الواقعة باحد
بدني الاصليين ضرورة التغاير بين الكتابين ليس بمجرد ان المعلول الواقع باحد العلتين غير الواقع بالعلة الاخرى كيف
وانه البطلان ولو صح لحكم الذهن بامتناع الاثر بالتناقض في غيره بالنظر الى خصوصية كون المطلقين التي في التعدد وهذا الحكم
بل هو

بعدم الواقع
في سياق ما جوزه سابقا
من توارد العلتين على
معلول شخصي على سبيل البدل
ابداله
ح

مبني على تصور الخارج والتدوير وحركتهما بكنههما بل قد يدعي الشفا بالنحو الذي ايضا بناء على ان الحركة الواقعة
باصل الخارج حركة واحدة بسيطة اذ لم يعتبر حركة الاوج باصل التدوير مركبة منه وكذلك حركة التدوير وحركة
الى مثل الوافي وسائر انواعها مندرجة تحت مطلق حركة الشمس قلت هذا رجوع الى الوجه الاول فتامل
وجه الامر بالتامل ان حاصل هذا الوجه الاستدلال بلزوم استغنا المعلول عن العلة وحاصل الوجه الاول
الاستدلال بلزوم اجتماع النقيضين اعني الاحتياج والاستغنا والفرق بين الوجهين في بادي النظر لكن
لما كان مبنى هذا الوجه ان اريد لزوم الاستغنا من جميع الوجوه فلا نسلم الملازمة لجواز ان يكون المعلول
باعتبار حلية كل منهما مستغنيا عن الاخر وباعتبار علية الاخر محتاجا اليه وان اريد لزوم الاستغنا في الجملة
فلا نسلم بطلان اللازم ويحتاج الى ان يقال لم يلزمه هذا الاول ويلزم مما ذكرته اجتماع الاحتياج والاستغنا
وحينئذ فقد رجع هذا الوجه الى الوجه الاول لا امتناع اجتماع المثلين قد تقرر ان شرذمة من المعتزلة لم يجوز
اجتماع الحركتين فالبعض استدل بهذا على تلك الشرذمة فان الاستقلال لكل منهما كان مشروطا بانفراده عن
الاخر استقلالا كل منهما بايجاد تلك المرتبة للحركة فان قلت لا شك انه يجوز ان ينفرد احدهما بعد ما اجتمعا
وان يتبادل الانفراد فقد جاز توارد العلتين على سبيل التعاقب وقد منعه من قبل وقد يعلل الحركة كحفظه
بنيله ما ذكرته في الايراد منها ان المتحرك يحرك ما قد تحرك بمحرك اخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنهما واحدة
شخصية متصلة قلت قد صرح هناك ايضا بانا انما نحكم بها استقرائيا وان ذلك لا يبطل الوحدة الشخصية
الاتصالية وفيه ما سنعرفه اي تعليل الواحد بالنوع بمستقلين مختلفين بالنوع اذ هو المتنازع فيه واما
التعليل بمستقلين متفقين بالنوع فلا نزاع لاحد في جوازه والحق ان دليل النافين ينفي جواز تعليل الواحد بالنوع
بمستقلين مطلقا سواء كانا مختلفين بالنوع او متفقين وهو الذي راته المحقق بقوله فان قيل اولا
كن المحقق في عنوان البحث بمستقلين مطلقا وانما اورد هذا في مقام الاستدلال تعليله بمختلفين لدلالته على تجوز
تعليله بمتفقين بالطريق الاولى لا على مقتضى ان الطبيعة او مبادرة الى تحقيق الحق وان كان الانسب
لا يراد تقويته بان تعليل الماهية النوعية انه محمل الكلام هنا على هذا الوجه الذي نقله صح ويتوجه ذلك التعليل فيحقق
ويدفع بعد ذلك الصوت لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت الفرد الحرارة قال في شرح المقاصد المناقشة في تعيين الحرارة

قيل كان الانسب ان يقول بمستقلين جم

اي م

واحد يدفع بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي والنت خبير ان المتنازع فيه تعليل الواحد بالنوع الحقيقي
بمختلفين ان قوله وايضا فالحرارة او في حكم الاستدلال على عدم ذلك التعليل فلذا لم يلتفت الشارح الى ما
ذكره وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية تعريضا للشارح القاصد حيث مثل به وان اعتبر افراد ما
كل من العلة والمعلول متعددا قيل المراد من قوله كل كل من العلة والمعلول متعدد ان الكلام ليس في وحدة
المعلول مع تعدد العلل والتعدد صحح هذا التوجيه في كل من العلة والمعلول وتعلق بكلام المحقق ان ربط
بهذا الشان فيما له لان هذا السوال لحركة كلام الامام فيه ان هذا وان كان يتبادر الى الفهم من سياق الكلام حيث
تعرض لتعدد المعلول ايضا الا ان تعدد المعلول اللازم مما ذكره يخصص بلا نقض بالوحدة الشخصية النوعية التي كلامنا
فيها فالوجه ان يقال المراد مما ذكره ان الشفا بعينه بمجرد التعدد من الجانبين وكان الاهم من هنا بيان تعدد العلل
مع الاختلاف النوعي كما يدل عليه كلام المحقق فالتعرض لتعدد المعلول الاستطرادي ثم هذا الوجه اظهر مما ذكر
اولا من ان العلة طبيعة النار والمعلول طبيعة الحرارة فانه مبني على الظاهر لان اعتبار الطبيعي علة ومعلولا
على ما يبادر من كلامه لا يخلو عن بعد كما سيشير اليه والا استغنى عنها اذ لا يحتاج الا في الاقتضاء الى كل منهما
بما لا يخفى ونحقيق النظر الى الجواب عن هذا النظر مستفاد من كلام الكاتبي في شرح الملخص حيث قال المعلول يحتاج الى ذات
وان لم يكن مفتقرا الى هذه العلة المعينة لكنه مفتقر الى علة ما وتلك العلة المعينة لما وجدت او وجدت
المعلول يعرض للمعلول الافتقار اليها ونقرر هنا الجواب هنا ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان
مستقلتان فيحتاج كل واحد منهما احتياج المعلول الا انهما على ما تقدم من ان تعين العلية من جانبها فيلزم
احتياج المعلول الى كل واحدة منهما بعينها والمحذور ولهذا اذا لم يجتمعا بل تعاقبا لا يلزم محذور اذ المتعين بالعلية
على كل واحدة منهما انما هو الموجودة دون التي لم يوجد بعد او وجدت ثم انعدمت لكن فيه بحث لان
المعلول اذا كان بحيث ذاته مستغنيا عن خصوصية كل من العلتين احتاج المعلول اليها بخصوصها لان الاستغنا
ما كان مستغنيا ذات المعلول لم يكن اجتماعه مع الاحتياج لذهبه على تقدير تعين الاحتياج من جانب العلة زوال
ما بالذات لما بالعرض فان قلت نحن نقول ان لا يكون المعلول محتاجا ولا مستغنيا بحسب الذات اي لا يكون الذات مقتضيا
لشي منهما بل يكون كل منهما امرا خارجيا كالوجود والعدم بالنسبة الى الماهية لكن حينئذ جاز تعليل الاحتياج من جانب كل من العلتين باعتبار

لاحق لان العلتين

علیتها والاستعداد من كل منها باعتبار علیته للآخر فبعد [illegible] المحذور وعلت هذا الكلام ذكره الكاتبي في شرح الملخص
لكن التحقيق ان الاستغناء عبارة عن امكان وجود المستغني بدون المستغنى عنه والاحتياج سواء كان احتياج الوجود في نفسه
او احتياج الوجود بدون الغير لا يكون بحسب التغيير بل يكون ذاتيا لاختلاف الوجود والعدم واليه ينتهي كلامهم في مواضع
من جملتها ما ذكره المتكلمون في اثبات الواجب تعالى لا يحتاج في شيء [illegible] وما اورده في المقصد الخامس من الموقف الرابع
ومن جملتها كلام الفلاسفة في اثبات العقول للافلاك بعد اثباتها في عالم العناصر واما اعتراض الشارح في هذا المقصد
الذي نحن فيه بجواز ان يكون بعضها علة للاحتياج عليه الى الاخر وجوابه بوجه آخر الا ما ذكرته فعلى سبيل التنزل فتأمل
يجوز عندنا يعني الاشاعرة [illegible] الاشاعرة مع ان المعتزلة ايضا قائلون بما ذكر [illegible] قول المص نحن نقول بان جميع
الممكنات مستندة الى الله تعالى [illegible] بلا واسطة اذ الفلاسفة ايضا قائلون [illegible] ذلك وهذا لا يناسب
على اصل المعتزلة لانهم قد يعتقدون بعض الممكنات ببعض آخر منها واما الماتريدية فلهم الخلاف بينهم وبين الاشاعرة في
مسائل معدودة ولهذا لا يفردونه بالذكر [illegible] الاشاعرة في اكثر المواضع [illegible] وجه تخصيص الاول
بالذكر فلا اهتمام او قائلون بكل العقول القائل [illegible] قبل ما يجعل [illegible] الموجود [illegible] الى الله تعالى
باعتبار كثرة الفواعل [illegible] الممكنة واجبا [illegible] فواعل خارجية [illegible]
لا يستقيم [illegible] فلا يجوز ان يستند اليه الاثر [illegible] صدور الاثر عن الواجب يستلزم تعدد الاثر
لانه اذا صدر عنه ممكن صدر عنه المجموع المركب من الواجب والممكن ايضا لان هذا المجموع ممكن ايضا فلا بد له من علة فلا يجوز ان
يكون علته الواجب [illegible] بطلان [illegible] ان يكون [illegible] والحق ان [illegible] جزء المجموع [illegible] الصادر
او [illegible] الاثر [illegible] واعلم انه [illegible] الوحدة الحقيقية تعدد الصفات [illegible] الاضافية والسلبية
والا لم يتصف واحد حقيقي عند الفلاسفة ايضا لان المبدأ الاول [illegible] العالم [illegible]
وكذا [illegible] ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة [illegible]
حقيقية [illegible] هذه القاعدة فلا [illegible] استناد جميع الممكنات اليه تعالى [illegible] باعتبار الصفات الحقيقية [illegible]
بحث [illegible] كلام الفلاسفة [illegible]
المتفق [illegible] الكثرة [illegible]

القديمة

القديمة الحقيقية ولعل مقصوده مجرد بيان ان الله تعالى واحد حقيقي [illegible] واما صدور الموجودات باسرها
عنه تعالى باعتبار تعلقات ارادته [illegible] الكلام الى كيفية صدور تلك الصفات مع انه تعالى واحد حقيقي بالنسبة الى
ذلك الصدور [illegible] الاعتبار بالكثرة من جهة الارادة او تعلقات الارادة الواحدة [illegible] الذات
موجب بالنسبة الى الصفات وان كونه علة للاحتياج الى [illegible] غير الصفات وهذا بحث يرد على [illegible] ايضا ان كان
موجبا لم يجز ان يصدر عنه [illegible] القدم [illegible] يكفي بالكثرة من جهة السلوب وقد يتوهم
ان هذا [illegible] المتكلمين على القدم [illegible] الجوهرية [illegible] لان العلة [illegible]
على [illegible] بالايجاب او بالاختيار [illegible] لم يكن واحدا من جميع الجهات [illegible]
قيل [illegible] بالوحدة الحقيقية [illegible] قبل صدور الاثر [illegible] والاختيار [illegible]
[illegible] واحد [illegible] الوحدة الحقيقية قطعا [illegible] بالاضافة العارضة بينهما [illegible]
الموجب اذا كان [illegible] واحدا حقيقيا [illegible] لا يمكن ان يصدر عنه بالايجاب اكثر من واحد واما اذا كان [illegible] واحدا
حقيقيا [illegible] يجوز ان يصدر عنه بالاختيار آثار متعددة [illegible] الكلام [illegible]
في اثبات [illegible] الجوهرية [illegible] مستندة اليه تعالى بلا واسطة عند الاشاعرة لم يصح [illegible] الاستدلال
بالجوهرية على جواز صدور المعلولين [illegible] الواحد الحقيقي [illegible] في اثبات [illegible] الالزام [illegible]
[illegible] العلة التي هي الجوهرية مع انها ليست بسيطة [illegible] جنس وفصل [illegible]
[illegible] من الجميع [illegible] واحد مستند اليه كل من الامرين [illegible] الكثير الى الواحد
هذا والحاصل ان المناقشة [illegible] استند احد الامرين اليها باعتبار [illegible] والاخر باعتبار [illegible]
[illegible] الوجود اشرف [illegible] الاعراض لكونه [illegible] اشرف [illegible]
الذي [illegible] الاحتياج الى الغير [illegible] الاشرف [illegible] الافضل [illegible] قاعدة [illegible]
بيان كيفية صدور الممكنات عن الواجب لان الجوهر عندهم [illegible] اقسام [illegible] عبارة
عقليات [illegible] جسم [illegible] ولا وجود [illegible] عندهم [illegible]
ان يكون [illegible] العقلية [illegible] الشخص [illegible] الالة [illegible] خارجية

يجوز ان يكون زيد باعتبار ان يكون حيوانا مبدا الشيء وباعتبار كونه ناميا مبدا للنمو وان فرض بساطته
في الخارج وكيف لا والتعدد باعتبار الاجزاء العقلية يستلزم ادنى من التعدد باعتبار الجهات في رتبة العقل
قبل ويمكن ان هذه الزيادة اشارة الى الضعف لانه لا يبعد ان يوجد في كل السلب والاضافات
بحيث يتناول الغايات لكن في مصدريته آخر مصدريته فيلزم التعدد في الواحد الحقيقي وسنقول انه ان دخل
في المصدر نيابة اه فان دخل فيه هاهنا في عبارة المتن ضعف اذ ليس موقع الانفصال الضمير الاول
فان دخل تكان مصدرا المصدرية بهما هذا انما هو على تقدير خروجها ولم يلزم منه النقل السابق فلا بد ان ينتهي
اليه منشئ آخر كما ظهر من التعريف المبسوط والحق هو الاول ان المصدرية امر اعتباري اه اعترض عليه بان
المصدرية اعتبارية تحقيقية لا فرضية محضة والشيء يجوز قطعا واجيب بانه لا نسلم ذلك بل لها وجود في نفسه بطلب
العلة لوجودها فلا يلزم ان يكون انضمام العلة الموجبة بالامكان فاما قد يطلب علته الانضمام فلا كلام التعدد في
لا يحتاج الى مصدرية اخرى دفعا التسلسل في بحث وجود الواجب فالانسب الاعتبار الاعتباري ان يمنع فيه بحث
لان المصدرية على تقدير ان يحتاج الى مصدرية اخرى وليس يلزم ان يتعالى عن جميع المصدريات الغير المتناهية بحث
لا يشذ عنها شيء فيحتاج الى مصدرية اخرى فان فرض المجموع فلا يكون الجميع جميعا والى هذا اشار لو سلم عدم جريان برهان
التطبيق هنا فيمنع بوجه آخر وانه يجب ان يكون لها خصوصية فان قلت لم لا يجوز ان يكون الخصوصية الحاصلة
الى المعلول خصوصيته مع علة معينة لها مع غيرها فيقتضي ماهية كل من المعلولين ان يوجد بايجاد تلك العلة البسيطة
كالانواع المنحصرة كل منها في شخص ولا يلزم تعدد جهات العلة المذكورة قلت ثم تقرر عندهم من ان المعلول بعينه لا
يقتضي الا علة ما كما سيأتي تحقيقه اذ ليس هناك جهة اخرى يجاوز سابقه فلا يعيد الا انه لو كان هناك جهة اخرى
لم يلزم ان يصدر عنه الا واحد او اثنان وفيه بحث اذ يصدر عنه اثنان بان يكون خصوصية مع آ لحيثية ما النسبة مع الآخر
بحسب تلك الجهة لكن معنا هذه الجهة ايضا الا بالخصوصية الموجبة فعلى الفرض فيحتاج الى خصوصية اخرى وهكذا
فليتامل وبهذا قيل ان هذا الحكم كانه قريب من الواضح كلام ذكره شارح الاشارات وورد عليه بانه اذا حمل
هذا الحكم على ما يفهم من الالفاظ المعبر بها عنه فلا ننازع في قربه من الوضوح لانه اذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون
فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه لم يتعدد المتقابل لم يتصور صدور المتعدد وكيف يتصور صدور غير المتقابل منه ان ها لكن يكون بهذا

حكى

حكى النفي الا ان يدفعه اصلا اذ لا يصدر الواحد بهذا المعنى على شيء من الاشياء لا في الخارج ولا في العقل
الا بطريق الفرض وانما كثر هذا فعبه ان من يدعي ان الواحد الحقيقي الذي هو الله تع على ما هو عليه في نفس
الامر هل يصدر عنه اه بعد التنزل وتسليم كونه موجبا بالذات وان ليس هناك موصوفه هل يجوز ان يصدر عنه شيء كثير
ام لا فنحن نقول نعم وكيف لا وله ذات ووجود مطلق زايد على ذاته عند الفلاسفة ايضا قلنا لم لا يجوز
ان يكون لذاتا واحدة ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون للفاعل البسيط مع احد معلوليه خصوصية بحسب
ذاته وباعتبار صدوره هذا لعنه خصوصية مع الآخر وهكذا فيكون كل الممكنات مستندة الى الله تع بهذا الطريق
لا كما قال الفلاسفة وانتهى منهم من اسناد حوادث عالم العناصر الى العقل الفعال واسناد بعض العقول
والافلاك الى عقل آخر كما سيأتي تفصيله لان المبدا الحقيقي متصف بنفس الامر بسلوب كثيرة فيه
لا نا بان نعقل السلب موقوف على ثبوت الغير فلو كان للسلب مدخل فيه يلزم ثبوته لذاته ووجه الدفع ان الاتصاف
بالسلوب في نفس الامر وهذا الاتصاف لا يتوقف على ثبوت الغير وانما هي العلم بالاتصاف اللازمة له فهو تسليم اللزوم
انما يتوقف على تعقله بالغير المسلوب لا على ثبوته فلا دور اصلا على انه لو سلم ما ذكرنا انما يلزم الدور لو اخذ جعل
السلب المخصوص منشا الصدور المسلوب بهذا السلب الا فيجوز ان يوجد الفاعل البسيط ويعرض له سلب هذا الشيء
عنه ثم يكون هذا السلب منشا الايجاد شيء آخر لا بد لنفيه من دليل وان قيد ما اعتد بها بالدوام كما نبه
فيه منع ظ لان فعل الواجب المفروض سرمدي فاذا اصدر عنه آ يجب ان يصدر دائما ولم يتخلف فلا تلك التعقيبين
المذكورة بين مطلقتان من جهة واحدة تعرضهما على التراما اذ البسيط الحقيقي لا يكون الا ذا جهة
واحدة وتعطلة لو حدد آ الحصول الذي سنذكره خلافا للاشاعرة حيث قالوا ان هذا مبني على عدم اعتبار
السلوب الا فيه تعدد جهات الصدور لو بالنسبة الى الحق كما نبهت عليه فيما مضى وانه مصدر للفعل
والقبول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع كون الواحد فاعلا لشيء وفاعلا لآخر بل يشمل القبول ايضا مع ان الشيخ
سيعرض مما في شرح الاشارات ابى ان امتناع اجتماع الفعل والقبول عنده هو الواحد بالنسبة الى شيء لا بالنسبة الى شيئين
واجيب بان الفاعل حده اه فيه بحث لانه ان اراد ان المقبول اذا كان فيه مادة يجب ان يكون له محل قابل كما هو محل النزاع فما عليه
قد يكون صادرا عن بعض العقول مستقلا موجبا فنعم اذ لا بد له من القابل وان اراد ان المقبول اذا لم يكن كذلك فما لا يجوز ان يكون مستقلا

الفاعل

بعض الصور بايجابه فهو مسلم لكن لا يلزم منه ما نحن فيه محل النزاع اذ لا استقلال لشيء من القابل و الفاعل بل
بالايجاب بالنسبة الى المفعول المقبول ومن شرط التنافي ان يكون حصول المتنافيين بالنسبة الى الشيء الواحد على ان في قوله
ولا يتصور ذلك في القابل شائبة مصادرة لان التصديق بهذا القول يتوقف على التصديق بان الشيء
الواحد لا يكون قابلا و فاعلا والا فقد يكون ذلك القابل هو الفاعل فيكون القابل موجبا للمقبول و ...
قلت ايجابه ليس من حيث انه قابل بل من حيث انه فاعل قلت هذا انما يفيد تغاير مفهوم الفاعل و القابل فلا يدل
على ان الشيء الواحد لا يكون متصفا بهذين المفهومين على ما هو المدعى فتأمل هذا وقد يتوهم ان الشارح
ايضا بان المحال هو الوجوب انما هو من جهة الفاعلية كما صرح به هذا المجيب والمتنازع هو الوجوب انما هو من جهة القابل
كما صرح ايضا فالمحال الوجوب والامتناع ليس من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية و القابلية و لا تحذور
في ذلك وستطلع في المقصد السابع سند هذا الكلام بوجه ما شيء و هو ان القول بعدم استقلال القابل ينافي
ما ذكره في المقصد الثاني من قوله ثم انه يعلل كل من المثلين الغير بمحله اما وحده او منضما الى غيره فانه صريح
هناك باستقلالية المحل والمحل هو القابل وان حمل قوله بمحله اما وحده على مجرد الفرض لم يفد غاية ما يعتقد
به فتأمل جوابه والجواب انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط قال الاستاد هذا الجواب مدفوع لانه قد تبين ان تعدد
العلل لا يصحح اجتماع المتنافيين فلا يعقل ان يكون شيء واحد بالنسبة الى شيء واحد ممتنعا و واجبا فيها سواء كان من جهتين
او من جهة واحدة نعم يجوز ان يقتضي جهة شيء وجود شيء آخر له ولا يقتضي جهته الاخرى وجوبه له فاما ان
يقتضي احدى جهتيه وجوبه له والاخرى عدم وجوبه له فهو ممتنع قطعا والفرق بين عدم الاقتضاء واقتضاء
العدم بين واقول تصحيح الجواب مبني على ان يراد بالجهتين جهتا قبول الفعل والقبول يكون احديهما مبدأ للفعل
والاخرى مبدأ للقبول و حينئذ يرد ما اشار اليه الشارح بان الكلام في البسيط من جهة واحدة لا يكون قابلا و فاعلا و على ما
ذكر يكون الجهة متعددة وح لا يرد ما ذكره الاستاد فانا لو فرضنا ان ذات البسيط فاعل لشيء بحسب ذاته
وقابل بحسب نفسه فانه لا نسبة ذلك الشيء بالايجاب الى نفس الثاني ... الوجوب الى المجموع والامتناع فيه غير ظاهر ح ان
و سيأتي في مباحث الصور زيادة توضيح لهذا المقام لا بالايجاب الى ... كثير من المتكلمين ... بجهته
بجهته ... والحرارة ... النار ... وارد ... الا انه ...

[illegible]

يكون العام محتملا للامكان الى محل ... في محل النزاع فهو مم ... يلزم منه ما نحن فيه ... ولو
لزم التنافي بهذا القدر لزم ان يمتنع اجتماع شيء مع ما ينافي ... لا يجوز ان يجتمع كون الشيء ابيض مع
كونه ما شيئا لان كونه ما شيئا يحتمل كونه اسود اي لا يتصور ان يفعل حركة لا يكون حركة اخرى ... متناهية
النفس وكذا الدليل الذي ... اقيم على هذا المدعى يدل على ان المدعى عدم جواز كون القوة الجسمانية غير متناهية
الشدة في الحركة ولا يدل على جواز عدم التناهي بالشدة بحسب فعل آخر وكذا الاحتياج الذي ذكره على امتناع
اللاتناهي بحسب ... المدة انما هو في حق ... بحسب الحركة واما ان يعتبر اللاتناهي في ... الانفعال فحاصله
ان يعتبر ... بالانفعال من آخر غير متناهية وهذا الوجه وان كان راجعا الى عدم التناهي بحسب
المدة في ... الانفعال لكن ... باعتباره للقوى التناهي واللاتناهي بحسب الشدة كذا في حاشية التجريد
ظاهر البطلان ... ان الشارح انه اشار الى وجه عدم تعرض المصنف له وفيه تامل لان المصنف يجوز ...
... القصر بحيث لا يمكن ان يقع في جزئه حركة تحقق فلا يجري فيه وجه الابطال الذي ذكره الشارح
وان الشارح يريد ... المصنف ... فالظاهر ان مراد الشارح ... ظهور البطلان عند من ... فتأمل
لان كل حركة انما هي على مسافة ... المراد ... الحركة بمعنى القطع واما الحركة بمعنى التوسط فهي آنية ...
... باعتبار ... بالشدة ... عدم التناهي ... لان الشدة في الحركة باعتبار سرعتها وعدم تناهيها في
الشدة باعتبار انها لا حركة اسرع منها كما اشار اليه الشارح والسرعة والبطوء باعتبار قطع المسافة ولا قطع
الا بالحركة بمعنى القطع وايضا عدم التناهي فيها باعتبار الزمان وهل يتصور اللانفعال الا ... غير المتناهية الى
ما انطبق بهذه الحركة عليها كما عرفت في الزمان لا يحصل الى الآن ابدا عند الفلاسفة ثم ان الحركة بمعنى القطع وان كان
امرا وهميا لكنهم يجرون عليها احكام الموجود بناء على انها حاصلة من الامر الموجود اعني الحركة بمعنى التوسط كما
سيأتي فلا ذلك اعتبار التقوية الجسمانية واما اللاتناهي في المدة والعدة فجوزه المتكلمون من الاشاعرة
قائلين باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يتصور للقوى الجسمانية تاثير كما سيأتي في الهيات ... بالمتكلمين
المجوزين لعدم تناهي تاثير القوة الجسمانية في المدة او العدة بناء على ان نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار دائما معتزلة
ويمكن ان يكون اطلاق ... التاثير على سبيل المجاز فالاشاعرة ... المؤثر والعلة ... اي على سبيل ...

فحاصل النزاع انا نجوز عدم تناهي الترتب الظاهري بين القوى الجسمانية والآثار بناء على ان المؤثر هو الله
تع والفلاسفة لا يجوزونه لان المؤثر عندهم هو القوى والعقل بان المراد التأثير ولو بطريق الكسب والمباشرة
البعد نصف تحت النصف اي نصف الضعف لا نصف الجسم فتبادر الى الوهم وذلك غير مسلم عند
بعض الاشاعرة واما المعتزلة القائلون بحكاية في اثبات القوى الطبيعية بل تأثيرها حقيقة فهم لا بد وان يكونوا هذا
المنع ويقتصرون على ما بعده من المنوع قلت يعني كلامهم انما هو في ايراد حاصل الجواب انهم يجوزون
تناهي التأثير الظاهري في الترتب المحسوس الذي بين القوى الجسمانية والآثار وغير ذلك لا يثبت مما تقدم انتفاء احتز
احتمال التأثير فاذا قسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت تلك القوة بالكلية لفرط ضعف المحل ثم هذا المنع
في القوة الطبيعية ولعله في القوة القسرية نقول ان المحرك اذا حرك جسما بالقسر لا يلزم ان يقدر على تحريك
ضعفه بنصف حركة النصف بل ربما لا يقدر على تحريكه اصلا هذا توجيه ما ذكره وفيه بحث اذ لا حاجة لهم
في اجراء البرهان الى اعتبار تنصيف ذلك الجسم لجواز ان يجزئه مثل ذلك المحل الصغير بطريق التضعيف بان
تجعل الذي فرضنا جسما آخر يكون مقداره ضعف مقدار هذا الجسم الذي ابتدأ له قوة غير متناهية يكون قوته ضعف
قوته ولا شك في وجود جسم يكون قوته ضعف قوة هذا الجسم ثم يساق الكلام الى الآخر على انه يمكن وجود جسم يكون
قوته ازيد من قوة الجسم الاول بقدر متناه ولا حاجة لهم الى اثبات قوة يكون ضعف قوة الجسم الاول نعم ولو ما ذكره من
ان القوة تنقسم بانقسام المحل يشعر بان الاستدلال بطريق التنصيف يكون الكلام في الاعتماد الجه هذا في القوى الطبيعية المحل م
واما في القوة القسرية فيقال يكفي قدرة ذلك القاسر على تحريك ذلك الجسم ولا حاجة الى انه قدر على تحريك ضعفه فان
تحريك الكل اذا كان غير متناه يكون تحريك النصف ايضا غير متناه مع انه ازيد من تحريك الكل الذي هو ضعف النصف ضرورة
قلة المعاوقة فيه مع اتحاد القاسر فيمتنع الزيادة من الجهة التي هو فيها غير متناه لان مبدأ الحركتين بالفرض فيلزم الانقطاع
كما ذكره الشيخ فان قلت اذا اقلوا بهذا بطريق التنصيف والتضعيف يمنع السابق من الاولين الا ان يقال كلامنا
في التحريك الطبيعي الذي لا معاوق فيه والواحد من الشرطية في الصور المذكورة انما لا يتعين على الاول ذلك التحريك بسبب
المعاوقة التي لا يتحقق فيها قوة الواحد القاسر مع انه على ان اللازم منه كون نسبة القوتين في التحريك الطبيعي
على نسبة المحلين وتحريك القويين جميعا ازيد من تحريك الاولى القسرية حتى في ذلك الجزء الاول القسري الآن يغاير تحريك النصف قوة الكل نصف الكل

نصف م

وفي م

جسما ط

باعتبار

١٢٦

باعتبار انها انما حلت فيه والا فلا فرق بين النصف والكل في قبول اصل الحركة لذلك القدر من القوة ولقائل
في الشكل ايضا قدرته الواحد على تحريك الجزء عن تلك المسافة فتأمل ثم الكلام في جواز وجود القوة بدون تأثيرها
وان كان ضعيفا فلا يكون انقسامها على نسبة الجسم كون تفاوت القوتين على حسب تفاوت المحلين وان فرض
فيما مر الا ان الظاهر انه يكفي في الاستدلال كون نسبة نصف القوة الى كلها في القلة بقدر متناه وان لم يكن بالتنصيف
بينهما القابل للتحريك القسري احترازا عن الفاعل للتحريك الارادي فان الكلام فيه بخصوصه من ان الكثير
تكملة النفوس ومن الحيوانية لا كما هو منه فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف لان قوة الكل ان
فرض ضعف قوة النصف لكن معاوقة اكثر من ضعف معاوقة النصف وقد يعد هذا المنع مكابرة الكلام
ولنا ان نمنع هذا ونقول لم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية ازلية لا يكون تحريكها متناهيا ويكون التفاوت
بين الحركتين بالزيادة والنقصان في الجانب المتناهي بان اعتبروا التطبيق للحركتين من الجانب المتناهي فيظهر التفاوت
من الجانب الآخر وبان الخلف لانهم يتناهى عن التطبيق ايضا فانا اذا طبقنا ادوار الفلك الاعظم على ادوار
فلك الثوابت من جانب الى ان ظهر التفاوت في الجانب الآخر مع انها غير متناهية في ذلك الجانب عندهم ثم ان
هذا الدليل منقوض بان جعل النقض على المصطلح الاول وهو جريان الدليل مع تخلف الحكم ورد عليه انما النقض
انما يتم اذا انقسم القوى الجسمية الفلكية بحسب الادراك ايضا بان يكون جزء الادراك الذي هو شرط الحركة
الجزئية لجزء القوة ويكفي جزء الادراك في صدور جزء الحركة والكل عنه منع هذا المنع فالظاهر انه يحول اللغو
مع سنده بان يراد ان هذا الدليل لا يتم لان حد تحريكم كلامهم هذا الدليل لا يقيده الحركات الجزئية الفلكية
مع انها آثار قوى الملك الجسمية في ازلها غير متناهية عندكم لا على انها لا يكون بواسطة صدور تلك الآثار
فانه لو ثبت انقسام القوى الجسمية الفلكية بحسب انقسام المحل بالنظر الى الادراك كما صورتم لم يلزم ان يكون تحريك
النصف الصادر من الجوهر المفارقة بواسطة نصف القوة نصف تحريك الكل الصادر منه بواسطة كل
القوة اذ لا يلزم من وجود التفاوت بالتنصيف في مبدأ التحريك نفسه هذا امكن ان يمنع الملازمة التي ذكرها في الرد
الآتي كما لا يخفى واعلم ان هذا الدليل كما ذكره انما يتم على مذهب من ينفي الفلاسفة من ان لنفس مجرد للفلك سوى
النفس المنطبعة واما على ما هو مذهب الشيخين من انه ليس للفلك نفس غير النفس المنطبعة فلا لانها المباشرة لتلك التحريكات

عند علم المختار على ثبوت النفس الناطقة للفلك المدرك للكليات والجزئيات جميعا متوسلك النفس وان كان صعود الجزئيات
مرتسمة في المنطبعة في النفس الجسمانية فلا لانه لنفس الناطقة في ادراك الجزئيات كما انا بالنسبة الى انفسنا الناطقة الاان الحال
غير بيانه في البعد بين سماوية في جميع الافلاك فالقول بان المباشر للحركات الجزئية اذا كانت بواسطة هي النفوس المنطبعة
غير ظاهر وانما يظهر على ما ذكره الامام الرازي واكثر عليه غيره من ان مبدا الارادة الكلية هو النفس المجردة وسبب الارادة
الجزئية تلك النفس المنطبعة فتامل لان العلة متقدمة على المعلول المراد بالعلة العلة التامة سوا كانت علة تامة
ايضا كما في بعض البسائط التي انها العلة التامة للمركبات فقد عرفت انها لا تتقدم على معلولها اصلا فلا يعقل كون كل من الشيئين
علة تامة للاخر بل فلا حاجة الى نفيه قال فالاولى ان تعارض كونه بعضا لتنزل عن بداهة المدعى كما عرفت في العلم بعد
التنزل عن كونه ضروريا والمحل على التنبيه منعا للسابق والاقوى في السند لا اراه فيه بحث لان هذا الاستدلال
انما يبنى على كون كل من الشيئين علة مستلزمة للاخر والدعي يلزم من ذلك وجه عدم جواز كون كل واحد منهما علة للاخر سواء كان لزوم
ام لا كما في كونه كل منهما فاعلا للاخر مع توقفه على شرط ايضا فالدليل قاصر عن المدعى اللهم الا ان يحمل على ان نسبة
المفتقر الى المفتقر اليه ممتنع ان يكون بالامكان الخاص ونسبة المفتقر اليه الى المفتقر يجب ان يكون بالوجوب على قياس ما سلف
في المقصد الرابع لكن ظاهر تقريره يأباه مع انه جزء زائد في نفسه كما حققناه هناك لان العلة المعينة يستلزم معلولا
معينا قال والسبب في ذلك هو ان العلة التامة بكون خصوصها مقتضية لمعلول بخصوصه لا لمعلول المخصوص يستند
لا محالة الى علة ما ان العلة مستندة الى خصوصية لولاها لما استوت افتقارها الى شئ بخصوص والمعلولية يستند
الى الحاجة الى المخصوص لا اشكال ان الامكان لا يستند الى علة مخصوصة وضمير هنا يرجع الفلاسفة ان العلم بالعلة المعينة
يستلزم العلم بالمعلول المعين دون المعكوس لانه كما هو كذلك لا اشكال بناء على ان اقتضاء العلة لمعلولها انما هو بحسب المحل
الوجود العيني لا الظاهر حتى يستلزم علمها علمه فتامل يكفيه التغاير الاعتباري والتغاير الاعتباري هو موقوف عليه
نحن فيه باعتبار كونه موقوفا عليه ثم هذا التغاير الاعتباري لا ينافي الدور لاتحاد جهتي الغاية اعني الاحكام على اصل
التوقف فان قلت التغاير الاعتباري لا يكفي في تحقق نسبة الافتقار قلت فلا يكفي في استلزام الافتقار المفتقر
الذي لا يتصف به الشئ بالنسبة الى نفسه فلو صير اليه منها لعاد الاعتراض المورد على الدليل الاول وهو الذي ذكر فيه
هذا المستدل لانا نقول للدور الممتنع ان اتحاد الجهة قبيل تقدم الشئ بنفسه لان الدور هو ان يكون الشئ مفتقرا ومفتقرا اليه في اتحاد الجهة

في ذلك

في ذلك ان يحتج على كونه مفتقرا صفة لذلك الشئ وعلى كونه مفتقرا اليه صفة اخرى مغايرة للاول كما في ما نحن بصدده فان
منشأ احد النسبتين هو كونه مفتقرا ومنشأ الاخرى هو كونه مفتقرا اليه وجوابه ان ان يحمل كلام المجيب على انا
المعنى بحسب اصل التوقف بان يكون موقوفا على شئ وصورة وحيث موقوفا عليه في بقائه ولذا يرده بانها
الدور كيف ولعله يحمل عليه بل على ما ذكره هذا القائل لم يستفتح النجح بل لم يكونوا صلا فان التوقف انما كان من جهة
واحدة ومنشأ في هذه الجهة المفتقرية والمفتقر اليه وصار كل منهما منشأ بالنسبة الى الاخرى كانت تلك الجهة منشأ لها
النسبتين بالحقيقة فان لا نعم اللازم لشئ لازم لذلك الشئ وتوسيط صفة المفتقرية والمفتقر اليه لا يجوز اجتماع
ما بين النسبتين المتناقضين وهذا ظاهر لما دنا تامل وكذا ان يحمل على المعنى الاول الذي هو الصحيح في الفساد
الذي اشار اليه في الثاني هو ان العلة المعينة يستلزم المعلول المعين كما يجوز قوله بخلاف العلة اذ لا
لها من حيث هي ان يكون لها معلول لا انها اعتبارية في الامور الاعتبارية ليس لها الامكان ذاتي بالنسبة
الى الوجود والعدم وان كان لها امكان بالنسبة الى الاتصاف امر باطل الفرق بينها وبين الممكن المعدوم فلا يرد
ان الممكن المعدوم متصف بالافتقار الى المرجح جانب العدم نعم ثبوت الافتقار للمتنافيين باعتبار الامكان وانقطاع الوجود
بما يكفي في الايراد وفي الوجه هو الجواب الثاني ومع ما سبق من جواب شبهة الامام لما بين الموصول ينبغي ان يحمل
او ما النزع من نعم ان المراد بما سبق كون النسبة الواحدة ممكنة وواجبة يحتمل اذ الدور لا يتحقق الا باتحاد الجهة
الذي هو مبنى الدليل المرضي عند المراد بالدليل الاعتراضي هو الدليل الاول لا الدليل الذي ضعفه بالاقوال السابق
لا يناسبه ويمكن ان يجعل جهة كون الدليل الثاني اقرب من الاول الورود هذا الاعتراض عليه العلة الموجودة يجب ان يكون
موجودة لا اشكال انه مقتضى ابطال التسلسل وجوب وجود العلة في جميع زمان المعلول لا في ابتداء وجوده فقط ولا الا لزم
اجتماع العلل الى سرة في الوجود وابطال التسلسل مبني عليه كما سبق لكن لخ قوله في الدليل فيكون حينئذ وجود العلة
لا معلول لكنا سيأتي اعتراضه مشيرا بان المراد وجوب اجتماعها مع المعلول ولو في بعض ازمانه فينبغي ان يقال لا يثبت
وجوب مقارنة الوجود للايجاد وقد سبق ان المعلول يحتاج الى العلة في بقائه كما هو يحتاج اليها في ابتدا وجوده فثبت
وجوب مقارنة وجودها لوجود المعلول في جميع ازمانه ويتم المطلوب ويتسلسل الايجاد الى غير النهاية وهذا التسلسل يبطل
بدليل لا يتوقف على تلك المقدمة هو برهان التطبيق او كون السلسلة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين الم المقادير كما حقق
السيد على منه

متجدد م

ونبه فيه الاعتراض بان تسلسل الامور الاعتبارية مع انه في جانب المعلول وجه معلوم لانه ليس موجبا
او قيل عليه الايجاب امر متحقق في محل فلابد من علة لا تتصاف وتحقق ايجاب اخر ويلزم التسلسل وسواء
كان مغايرا لحصول المعلول ام لم يكن فان قلت نسلم لزوم الايجاب على تقدير مغايرة الايجاب لحصول المعلول فعلى تقدير عدم
المغايرة كيف يتعدد الايجاب قلت تعدد بحسب الحصول بتغير الايجاب بالنسبة الى الوجوب اللاحق ونحوه لا بالنسبة
الى نفس الحصول احدهما الازم الانتفاء يعني احدهما المعين وحق الترديد لزوم انتفاء احد الامرين لا على
التعيين في اول العجلة اي لا مغايرة بينهما او لم يذكر احتمال عبارة المتن لدعوى ما في الوضوح لا ايجاب
لظهوره وقد اشار بقوله لما عرفت من ان حصول وجوده منها مع عينية ايجاده اياه او وجها لجنب لا ينفك
او الى احتمال الامرين ثم حمل الايجاد ههنا الايجاب بما يسبق من ان الايجاب غير حصول المعلول للفرق بين وجود
المعلول في نفسه ووجوده من العلة فالاول هو المحكوم عليه بالمغايرة والثاني هو المحكوم عليه بالاتحاد كذا
قيل والتسلسل في الجميع الموجود بواجب اذ كان المقصود من ابطال التسلسل اثبات الواجب لم يحتج الى هذه المقدمة
كما لا يخفى والانوار دعوى بأن على معلول احاد هذا التقرير انما يجري على تقدير استقلال كل واحد من
الاحاد بالتأثير فيما بعده ولا يجري فيما اذا كان كل واحد منها جزء موثر الى لانهاية وان امكن ان يبطل هذا ايضا
بان جميع الاحاد على هذا التقدير ايضا يحتاج الى علة مستقلة بالتأثير خارجة عن الجميع تماما اذ لو كان مركبا
من الى بعض او بعض الاجزاء ونحو نتوهم ان العلة المستقلة المؤثرة في مركب شانه كذلك كل جزء منه لجاء ذلك الجزء مؤثرا
في نفسه فيتقدم على نفسه وان كانت خارجة عن الجميع تماما ومؤثرا استقلالا في بعض الاحاد لم يستند ذلك
البعض الى اخر اصلا والا لم يكن الى ما بعد موثرا استقلالا فيه هف هذا اذا اعتبر كل من الاحاد جزءا موثرا فيما
بعده او شرطا واحيانا او وجوده في جميع ازمنة وجوده واما اذا اعتبر البعض معد البعض الى لا نهاية فهو غير
باطل عند الفلاسفة وبطلانه بالتطبيق عندنا وفي نقول جميع تلك العلل فيه بحث لان المعترض صرح
مرارا ان مراده بالنفس ما هو غير خارج فيظهر من تكرير التزام ان مراده بالنفس ليس حقيقتها بل ما هو الداخل فيها
ومراده بكل واحد من الاشياء في قوله افضى الى كل واحد منها اسباب المجموع والواقعة في السلسلة من تمامها وما
نقص منه بواحد او باثنين او بثلثة الى غير ذلك فحل على هذا انه جعل العلل الجملة المعتبرة بعد وعلى حال الاحاد كذا

المراد

ثم علة تعلق التسمية والفاعلية دون اذا التحليلية م

وهذا كما قيل في تعريف العلم بحصول صورة الشيء في العقل ان الحصول وان كان صفة للصورة لكن حصول صورة الشيء في العقل صفة للعلم لكن اثاره زيف هذا الكلام في موضعه م

المراد بالعلة فانه ايضا المجموع بخلاف قوله اولا الثاني علة للاول والثالث للثاني فان مراده بالاول والثاني
والثالث الاحاد لا المجموع فهذا الاعتراض في التحقيق هو الاعتراض الذي نقلناه في اواخر البحث بقوله ونحط
تبين بطلان ما ذكرنا قبل ويندفع عنه جوابنا انه قطعا اتفق على ان مختاره في الجملة هو الشق الثاني اعني
كون علة السلسلة جزء منه وانه متكلم على اختيار الشق الاول فهو ايراد على الاجابة في تقريره ترديدا
فيها لانه لما حكم اولا بان علة مجموع السلسلة علل الاحاد اي كل واحدة منها داخلة في السلسلة تعين جزم الشق الثالث
الذي ذكره مثل ان يقال هذه الجملة من اجزاء السلسلة اما غير خارج عنه او خارجة عنه ولا خفاء في قبحه وقد نباقضه
ايضا بان هذا الذي ذكره مبني على توهم ان السلسلة مجموع اخر يمكن يحتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس
كذلك هناك الا متكثرة فقد افضى كل منها الى علة وما بقي الا وجود الاحاد غير وكل منها كلام فارغ من التحصيل
ونبه بحث منافاته على الحكم الابادي بنية عليها ان مجموع السلسلة اذا كان لكل واحد من احادها علة خارجة
العلة غير علة كل واحد من الاحاد وعليه الاعتراض في السلسلة المتناهية كسلسلة العقول العشرة مثلا فان مجموع
هذه السلسلة لا يجوز ان يكون نفسها ولا داخلة فيها وهو ظاهر ولا يجوز ان يكون خارجة عنها والا لكان تلك العلة ان ممكنة
فان كانت واجبة لزم تعدد الواجب لا يجوز صدور اثنين عنه وقد استدلوا اليه العقل الاول في علة المجموع
لا بأن يكون وجوبا اخر وان كانت ممكنة لزم تواحد العلل سلسلة العلل الى الواجب
وامتنع جواز صدور اثنين عن مؤثر واحد وكان ما اشرنا اوائل المقصد الثالث ما يمكن ان يدفع به هذا
الاعتراض على سبيل الدور او لا على سبيل الدور تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد
بالاحاد على سبيل الدور كان مغايرا لما نحن فيه ولا ضير لان مقصوده بيان مطلق تعليل المجموع بالمجموع بداهة
سواء كان فيه تعليل الاحاد بالاحاد لا على سبيل الدور كان مغايرا لما نحن فيه ولا ضير لان مقصوده بيان مطلق
تعليل المجموع فيها او على سبيل الدور كان في صورة اخرى وقد يقال انما اذا قلنا في
تعليل الاحاد بالاحاد وتعليل المجموع بطلانه بداهة سواء قلنا ان في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الاحاد بالاحاد
فانه لا يغير ذلك القول الجزم بان تعليل المجموع بالمجموع باطل على سبيل الدور او لم نقل بان فيه ذلك
فانه ايضا لا يغير وهو الغرض على سبيل الدور والجواب ان الكلام في العلة الوجودية المستقلة لا يلزم ان

مغايرا له علة م

اوجد

يكون موجودا لكان بنفسه موجدا لكل جزء منه بنفسه بل يجب ان يكون موجدا له باحد وافر فيها للقطع بان اذا
تاوب اذا اوجد كالمجموع آت علة مستقلة لمجموع ح ذكتم استناد الاجزاء الى الاجزاء وما يقال كل جزء يفرض جملة السلسلة
فعلتنا اولى منه بالعلية لها فيلزم ترجيح المرجوح مدفوع بان ما قبل المعلول الاخير انما ليس علة لشئ من آحاد السلسلة
اولى بالعلية للسلسلة من سائر الاجزاء لاستقلاله بالايجاد ما من غير احتياج الى معاون بخلاف غيره من الاجزاء فانه يحتاج
الى معاون في الايجاد وهو العلة القريبة واما المعلول الاخير فليس بعلة لشئ من آحاد السلسلة اذ ليس علة لشئ اصلا
وبهذا تبين بطلان ما قيل وقد عرفت ما في هذا الكلام لكن ينبه الى بعد انزعاج هذا الكلام فان قلت المراد بالعلة عن تقرير الدليل
هو الفاعل المستقل على منع ان لا يستند شئ من اجزاء السلسلة الا اليه او الى ما هو داخل فيه وما قبل المعلول الاخير لا الى
ليس فاعلا بهذا المعنى وهكذا وايضا ما قبل المعلول الاخير لم يجب للسلسلة بل وجب المعلول الاخير ووجب بها الكل لا
بالاول وحده والكلام فيما يوجب الجملة بذاته فانه في الاعتراض قلت الجواب عن الاول الذي ذكره المحقق الاكبر
ان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب في الممكنات لا بد له من فاعل مستقل بمعنى ان لا يحتاج المركب الى فاعل خارج عنه
وما قبل المعلول الاخير مستقل بهذا المعنى واما الاحتياج الى فاعل مستقل بهذا المعنى فلا نم ذلك وعن الثاني الذي ذكره
الشارح في حواشي التجريد ان المعلول الاخير مع مجموع ما قبله نفس جملة السلسلة فكيف يتقدم وجود السلسلة
وهو علة الشئ بنفسه مع انه لو تقدم ذلك لزم بطلان الاستدلال اذ على هذا التقدير لم يحتج السلسلة الى علة
خارجة عنها حتى يلزم انقطاعها وثبت الواجب كما هو المدعى من التقصير عن الاعتراض الابدا هذا اذا كان
الشيخ جانب العلة الى المعروض بطريق التصاعد واما فرض الجملة الثانية مما قبل المعلول فهو بطريق الانتساب الى الوجوب
يجوز فرض الجملة الثانية اولا وعلى هذا القياس فرض الجملة الثانية مما بعد العلة في ابطال التسلسل من جانب المعلول
كانت ناقصة كالزائدة او مساوية لها لان الزيادة غير معقولة فكانا غير محققة ... انقطاع الزائدة يستلزم
التناهي وفيه المطلوب وههنا بحث وهو انه انما يريد بكون الناقصة كالزائدة التساوي بمعنى توافي حدي الكميتين
فالملازمة ممنوعة لانه في الجملتين من جانب اللاتناهي وان اريد به عدم ... وقوع كل جزء من احدهما بازاء
جزء من الاخرى فقط لا يستلزم التناهي فان ذلك ممكن مع عدم التناهي لامتناع التساوي بمعنى المقدار كالنفوس الناطقة
الفلاسفة فانهم قائلين بعدم تناهي النفوس الناطقة المفارقة ... بتقدم ... والثانية وبه جوز ... برهان التطبيق ...

قوله م

اولعدم

او لعدم اجتماعها في الوجود لانه ان اعتبر اضافتها الى ازمنة حدوثها يتحقق الترتيب ولا يتحقق الاجتماع في الوجود لامتناع
اجتماع الازمنة وان لم يعتبر بل اخذ ذواتها لم يكن مرتبة واما الجواب بانه قد يحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شئ
منها فلا يجري التطبيق فيما بين آحادها فلا ينفع لان لنا ان نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء كان الحادث في
كل واحد من الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي آحادها الى الحادث في كل زمان منها فتوجه من الجواب عن هذا النقض
ما قال الاستاذ المحقق في الذخرة اعلم ان معنى النقض جريان الدليل بجميع مقدماته في شئ مع تخلف الحكم عنه فجوابه اما بمنع
جريان الدليل في صورة النقض لعدم صدق بعض مقدماته فيها واما بمنع تخلف الحكم فيها فالحق في الجواب عن النقض
المذكور بمنع جريان الدليل في الاعداد كما فصل في الشرح ونحن نجيب ... بمنع تخلف الحكم في صورة النقض اذ الحكم ههنا
التناهي ووجود اعداد غير متناهية ولكن في مراتب الاعداد كذلك لانها وان كانت غير متناهية لكن لا يكون في وجودها عندنا
اذ العدد عند المتكلمين من الامور الاعتبارية فلا يكون في وجودها الى ايجاد اصلا و ... الذهن غير متناهية مفصلا ولا متسلسل
في وجودها في الذهن كذلك ... هذا الكلام واقوى من جملة وجوه النقض استلزام تمام الدليل كما صرح به ان
في حواشي المطالع والنقض المذكور هنا في هذا السبيل اذ حاصل ان الدليل ... على تناهي مراتب الاعداد وان
كانت اعتبارية ... مع انها غير متناهية في نفس الامر فالجواب ما ذكره المحقق ... ليسقط
منهم النقض وجه سقوط النقض بمراتب الاعداد عندهم ليس ... الدفع فانه ... عندهم بل عدم الترتيب بناء على
ما هو المختار عندهم من ان كل عدد مركب من الوحدات ... كما سيأتي وبهذا يظهر ان النقض على ...
... بجزئية بعض الاعداد ... وعدم تناهي النفوس الناطقة ... الا ان ... الوحدة
اذ ليست مجتمعة ... في جزء من زمان ... وان لم تجتمع في الوجود الخارجي
لكنها مجتمعة في الوجود الظلي عندهم لكونها ثابتة في علم ... العقول والنفوس ...
صور الاشياء فيها ... المبدأ الاول ايضا عند الشيخ ... جريان التطبيق ...
... على المبادي العالية ... كما صرح ...
... وكل حادث جزء من علة حادث آخر ... فيحصل الترتيب الطبيعي ...
الوجود الظلي وان فرض ... الترتيب ... ان

ذات المبدا الاول علة لمعلوله وثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيجب ان يكون اطلاق العلة على العلم بالعلة بطريق
التكلف ومراده الاستلزام فانهم صرحوا بان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لان العلم التام بها هو ان يعلم
ذاتها مع ما لها من الصفات التي هي من جملتها العلية والعلم بالعلية لا يمكن بدون العلم بالمعلول واما العقل بان العلم الاول
علة للعلم الثاني فبعيد جدا كيف والعلم بالعلية متوقف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة
المضافين فامتنع ان يكون موجبا وعلة له وكذا لا ينفع التطبيق لو كانت الاحاد موجودة معا ولم يكن بينها
ترتيب [illegible] فيه بحث اما اولا فلان وقوع كل من الاعداد من احاد الجملة [illegible] والعدد من احاد الجملة
الثانية اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادهما ترتيب والعقل يفرض ذلك
الممكن واقعا فيه نظم الخلف لا يحتاج ذلك الفرض الى ملاحظة احادهما مفصلة بل يكفيه فرض وقوع هذا الممكن
ملاحظتها اجمالا فالترتيب مما لا يحتاج اليه في اجراء البرهان واما ثانيا فلان [illegible] فان كان [illegible] نقدر على الخفاء
ما لا نهاية له مفصلة الا ان النفوس العالية وافية بملاحظتها وتطبيقها فيرد الاشكال واما ثالثا فلان الجملتين
ان لزم كونهما متحققتين في نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فيها لم ينفع الدليل لانه لا يلزم استحالة وجود
سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك جملتان متحققتان في نفس الامر متطابقتان لتوقف ذلك على تباين
الجملتين وانفصالهما والجزء منها الكل ليس كذلك وحديث الجملتين والحصر الذي اورده المنع ضائع
اذ لا مناسبة لما نحن بصدده وان كفى كون الجملتين والتطبيق بينهما فرضيا محضا فالدليل جار في غير
المترتبة من مراتب الاعداد ايضا وهذا الثالث وارد على المتكلمين ايضا في مراتب الاعداد ما بين هذا
المعلول المعين وكل علة فوقه لا يخرج عن مسافة اذ لا شك بين المعلول الاخير والعلة القريبة حتى يحكم بانه
متناه واعترضوا ان المجموع لو زاد عليه الجميع لا يزيد بجميع المسافة بالفعل على فرسخ بجزء واحد فالنقض
المذكور لا يندفع بذلك اذ عدم زيادة ما بين مبدأ الفرسخ الى منتهى كونه نصف فرسخ فلا يلزم زيادة المجموع
بالفعل على فرسخ بل على نصف فرسخ وان اللازم من المقدمات المذكورة انه لو زاد والحال عليه لم يزد الا
بجزء واحد وهذا هو الذي اشار اليه بقوله وكذا في قوله بفرض مائة فمسافة الفرسخ بازاء الجزء الاخير
والمعترض منع بانه حدسي قيل هذا الدليل لكل اجزائه على النفوس باعتبار ترتبها بحسب اضافتها الى ابدانها جميعها

ودليل النقض الشرطية لا لكونها مراد من كلام المص فتامل

مع

مع انا نخبر بتناهيه عند الفلاسفة فالدليل منقوض بها والجواب المنع اذ لا يصح ان يقال ما بين النفوس
الحادثة في هذا الزمان وبين النفوس الحادثة في زمان فرض متناه لانها محصورة بين حاصرين لان الزمانين
ليسا بحاصرين وكذا النفوس الحادثة فيهما كما لا يخفى الرابع لو تسلسل العلل فهذا الدليل لا يجري فيما اذا كان
عدم التناهي من الجانبين اي العلة والمعلول بخلاف الاول والسابقة فيتوقف جريانه على اثبات تناهي [illegible] الممتنع
وهو نقض الفاعل كالنجار ولا اذا اعتبر الفاعل المستقل فالشرط جزء منه كما سبق لما عرفت من ان العدم
لا مدخل له قد عرفت رده ان الشارح فيما سبق فلذا سكت ههنا الاولى في تعريفها هذا التعريف بين المسائل
باعتبار انه شمل للحكم الضمني فافهم اي تنبيه الامر الذي يراد وجه التفسير ان ظاهر قوله وجد فوجد لا يصح ههنا
لان الكلام في علة اي [illegible] وجود للحال فيه على ان المراد الثبوت الاعم منه على اصطلاحهم فانها لا تكون
علة للاحوال ان الحال لا يكون علة للاحوال بحسب اصطلاح مثبتها فانهم يعتبرون في المعلولية قيامها بمحل
علتها ولهذا فرع الحال الا ان الحال ينقسم الى معللة وغير معللة اما المعللة فهي كل حال تثبت بمعنى قائم بالذات
ككون العالم عالما واما الغير المعللة فهي كل ما تثبت للذات بغير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود عند القائلين بكونه
زائدا على الذات اي ههنا كلام [illegible] فلا نتعرض وروده القايم بنفسه يكون علة للحال ككون الباري سبحانه علة
لوجود الممكنات عندهم ايضا مع انه حال عند البعض [illegible] ههنا ان [illegible] اسناد جميع الموجودات الى الله تع
وانبات العلية للاحوال بلا نافيه لان الاحوال ليست بموجودة لكان المعدوم الممتنع مثلا اذا كان مثلا لان المعدوم
الممكن ايضا ليس بثابت عند النافي فلا يتقدم به ايضا الحكم الثبوتية اي الثابت في الخارج وبهذا الحال اما الاول
فلان المعلول ايضا اجيب عنه بان تعريف العلة الاصطلاحية بما يلزم [illegible] في الوجود شيء فلكون
هذا التعريف رسما للعلة فلا يصح اعتبار التعقيب لان المراد به التعقيب الزماني الا الذاتي بقرينة ذكر الانفصال
لزم منه ان تقدم العلة النظر ان هذا اللازم ملتزم عند المعترف بناء على مذهب البعض من ان العلة متقدمة
على المعلول زمانا والا الايجاد في وقت يعقبه وجود المعلول من غير انفصال في تحقيقه قيام العلم بالمجرد آن هو غير
عالم في ذلك الآن [illegible] من غير انفصال لكن لما كان هذا المذهب ضعيفا [illegible] القوية العقلية كما سبق مفصلا
لم يلتفت اليه وادرد هذا اللازم داخليه وايضا اعتبار عدم المانع هذا الاعتبار يستفاد من قوله التام بجميع [illegible] وان لم يذكر [illegible]

في كلام المص الا انه مذكور في اصل التعريف الذي اوردوه ذلك المعروف ولهذا الحقه بالتعريف ثم ردوه وقد يجاب عن هذا
الرد بانه انما يرد لو كان تعريف ذلك البعض للعلة التي تخصصها كما في تعريف القاضي لها ولذا ذكر بلفظ الصفة
واما اذا كان غرضه تعريف مطلق العلة على ما هو ظ المقدمة حيث ذكر لفظا يعم الجميع فلا يتجه عليه ذلك فان اعتبار
عدم المانع في مطلق العلة باعتبار قسميها ليس بمحذور لان المحذور اعتبار في علة الحال بخصوصها وكذا الحال في اعتبار الشرط
وسيأتي ان الحكما العلة انه يصح لو اعتبر عدم المانع المعتبر في تعريف علة الحال كما في شرح المقصود في رد الاعتراض الضا
وفيه الضا المانع المعتبر في تعريف فساد اخر فيه ان المص كما ترى لا يلتبس المقصود والمراد مما يصح القول الا انه التقول
في الصفة القديمة هذا اي ما يرد اخذ التعريفات لتشمل الحوال ان هي منا الحال كما في الجمهور المعتزلة فلا يرد في ما يلزم
خروج الصفة القديمة لانه لا يعبد لوفر تعريف الصفة القديمة ولا ينجامل الاحوال القديمة بها بل هم قائلون بان الله
تعالى عالمية واجبة بلا علم يعلل من به وهكذا البواقي او ما كان من الاحكام متفرعا العلة قيل الا انسب ان يقال متفرع
بشي او ما من شيء كل التفرع في العلة لان هذا التعريف مأخوذ من تعريف العلة الذي لم يصرح فيه بالمعلول ولذا لم يتعرض
هناك بلزوم الدور اي لا يكون العلة خارجة عن المحل الذي اوجبت الحكم له كلام المص بهذا لان المتبادر منه ان
يكون للعلة محل ايضا ويكون الخلاف في ان حكمها هل يتعدى محلها ام لا فيصح قد يقال انكر السمر بيون من المعتزلة
لان الارادة التي هي العلة ليست في محل عندهم واما على تفسير فيصح لان الارادة خارجة عن المحل الذي اوجب
الحكم خبر ان مما ذكر بالشارح نحو بيع محل النزاع بعبارة اظهار مرقة المراد ولو اورد ناظمين كلام المص عليه فلنا التقول
بعدم تعدي حكم العلة عن محلها ينفي شيئين وجوب المحل وعدم التعدي فانكار هذا المجموع اما بانكار الاول الاول في
قول السمر بين واما بانكار الثاني وهو قول الاستاد وسائر المعتزلة فان قلت التفسير المذكور لا يصح لو سلم لا لان
يتحقق الخلاف بين الاصحاب والمعتزلة في تولد العلة الحيوة لانها توجب المجموع حكما اذا قامت بجزء منه ولا شك ان
العلة ليست خارجة عن محل الحكم الذي هو المجموع بل متحققة فيه قلت المراد بالخروج عدم القيام فيتحقق في الصورة
المذكورة ايضا لان العلم مثلا ليس قائما بالمجموع فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور وان لم يحتج بالنسبة الى
المجموع لكنه يجري بالنسبة الى الجزء الاخير الذي ثبت له الحكم ايضا فان العلة القائمة به خارجة عن ذلك الجزء الذي
اوجبت له الحكم على ان هذا انما يتم ان ثبت قولهم بثبوت الحكم لكل جزء معتبرا قيام بعلته بجزء مخصوص كما قال الشريف المحقق

بتعليل

قيام هو

قوله

وان انكروا ان الاستاد قيل ارجاع الضمير المستتر الى الاستاد بخصوصه لا يلايم السياق لان المراد بالاصحاب
هو الاشاعرة على ما هو المقدر بقرينة ما على القول بالحال فقد المكمل على قول الاكثر الاصحاب ما ذكروا انكار الاستاد
له فالوجه ان يرجع الضمير الى الاكثر لا الاستاد على ما وقع في الشرح وانت خبير بانه اذا رجع الى الاكثر خرج الاستاد
وقد اعترف بانه لو لم يقيد بما قيد المكمل عليه لانه لا شك ان اكثر الاصحاب تشمل القائلين بالحال منا كالقاضي والامام
للحرمين فلا وجه لارجاع الضمير الى انكروا اليه الا بطريق التجوز في الاول وان في يرجع الى الحكم للحال فتأمل بالارادة
حادثة نحو من الزوال او حدوث العلة في الارادة وان كان يستلزم تجدد للمعلول الا انه لم يرد به الا انه من قبيل الا
وليس في الا انه تحقيقه مع تجدد الاحوال نحو ذاته تعالى او التجدد راجع الى التعلقات فالحكم الذي اقتضاه
الى الاستاد ايضا فاحتاط في الذي اشار اليه الشارح محل يعرف الاستاد الى الاخير على من الاستاد في مسئلة واقتصر
على ذكر التسلسل لا اللزوم التسلسل مع انه يحتمل الدور في القول بشرط الاشياء بنفسه لانه اخف فسادا ولانا التسلسل
قد يلتزم به عدم تناهي التوقف سواء كان في مواد متناهية او غير متناهية فيحتمل الدور والتسلسل المتعارف
ايضا هي اصل ابناء ذكر الاصحاب في الايلام ما يبنى من ان المدعي ضروري وان نسبته الى جميع المحال سواء انه
قلت لم لا يجوز ان يكون الايجاب في البعض دون البعض تفاوت القابل قلت الكلام في جميع الاشخاص القابلة للقيام
العالمية هذا وقد يمنع استواء النسبة في نفس الامر وعدم العلم بالمرجح لا يفيد اذ وجود الجوهر عندكم علة
لرؤيته لكونه مرئيا نبه بالتنبيه على ان المصدر مضاف الى المفعول ثم المضاف محذوف اي لصحة رؤيته
ومعنى العلة ان الوجود موجب لصحة المرئية ولا ينافي العلة بهذا المعنى ما سيجي في الابصار من ان معنى العلة هناك متعلق
والفعل يشار به قيل عليه عدم الفعل يقتضي لا اصل في المصدر مسلم والايجاد وحده عدم قيام الفعل بمعنى ثم فان قلت
محل الاعتراض ان علة الحكم الشيء مهما ثبت فانه بمحل الحكم على معنى ايجاد ما له بناء على ان الفعل بمعنى الفاعل
اعتبار محض قلت في كلام السابق بعد هذا الكلام في المسئلة الثالثة والحق ان المراد من الفعل الفعل الذي
الذي يوجده الفاعل كحركة زيد مثلا وبالفاعلية الصفة الاضافية التي تحصل للفاعل بعد ايجاد الفعل فهذا الفعل
موثر في كون الفاعل فاعلا على ما سيجي في المقصد الخامس من مباحث القدرة مع انه ليس قائما بذاته تعالى فلا يرد في محله
حكما قيل الاول ان يترك لفظ محله لان ظ ... الا استاد ان الفعل يوجب عندكم لغير محله حكما ثبوتيا كالفاعلية اللهم الا ان يكون مراده العقل

حوال

الرويته هو التاثير ما

لا يوجب لملك حكما ثبوتيا فضلا عن ان يعنونه لغيره لان العالمية صفة اعتبارية اي غير ثابتة في الخارج الا انها غير
موجودة فيه اذ لا منافاة في كونها حكما ثبوتيا للعلم وجوديه باتفاق اذ قد عرفت ان الكلام في ان الحكم الثبوتية ما العدم المحض
والنفي الصرف لا يكون موجبا لثبوت حال على ان المراد بالوجودية ههنا ليس الا الوجودية ويدل عليه ايضا قوله بانها قد تعم
لان اباها شيخ يجوز تعليل الحال بالحال الذي هو مجعول عن بابه الا ان الدليل الثاني والثالث يدل لان على وجود وجود الحاله
العلة لا توجد شيئا في الخارج الا ان يقال المراد على الوجود والى على الثبوت الذي هو وجوده وحقيقته العلة انها غاية
ما في الباب ان البعض لم يقتصر على ادعاء وجوب الثبوت بل ادعى وجوب الوجود ايضا فتأمل ولا ايضا فلا يمتنع اجتماع
العدميين او فيه بحث لان الكلام في كلا منه في العلم والجهل المركب يجوز اجتماع عدميهما شرط العلة فيما بها تكمله
الذي لا يوجب الحكم هذا مبني على ما هو المختار ولا ينتهض دليلا على من قال بالسعد فيه ونوابع الخزمة كعامة المعتزلة
الا انه يجاز على المعاينة على ان المحل على الطلاقة كافة عبارة انتفى لا ينتهض دليلا لهم ايضا لكن لا ينتهض دليلا للمعتزلين
الذي لا يشترط في المحل اصلا فكيف يكون حكما كذلك مبني على ان المتكلمين القائلين باشتراك الوجود قطعا
يقولون بثبوت الوجود ح وانه حال فليس ... اشترنا في صدر البحث ان المراد بالوجود في عنوان البحث
اثبات المعنوية الثابت والحال اي ثابت فلا يتجه المعارضة بالنظر اليها اصلا الا انه يرد على مدعي الوجود ايضا
متقالوا انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة فان قلت المعتزلة قائلون بالعلم والقدرة وغيرهما من الصفات لكنهم
قالوا انها عين الذات فلا يلزم منع الانعكاس من كلامهم قلت سيحقق ان الشيخ في الموقف الخامس انه قال كلامهم نفي
الصفات مع حصول اثارها من الذات فعدم الانعكاس ثابت تحقيقا فان قلت بهذا يظهر ان اللازم لمدعي هو ان الشيخ في الاقوم
لانهم لم يقولوا بالصفات لم يلزمهم تعليل العالمية بغير العلم من الصفات قلت المراد لزوم احد الامرين بالنظر الى نفس
الامر لا الى مذهبهم ولا علة مغايرة لا يخفى انه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم يلزم جواز ان يكون العالمية مع وجود العلم
غير معللة به سواء قد نفي بها لا علة قطعا ام لا فتأمل والواجب لا يعلل عندهم اي عند جمهور ... والمائتهم
فيعللون الا صفات الاربعة مع وجوبها بعلة ... لأنه فاعل من الالوهية ولا يعد في ... منه
قبله والاكان داخلا في حيز الدليل الفردي السابق فيكون قوله ويعلم بالضرورة ايضا مستدركا فان قيل ... العلم
اه هذه المعارضة البديهية بالبداهة ومنع لبداهة الحكم السابق وانت العاقل كما يعيد عليه لزوم حدوث علمه تعالى وحكم

اطراد

اطراد العلم فان قال يتقدم العلم والعالمية وحدوث تعلقها لزم استدراكا الفعل يتقدمهما بل يتعدد كل منهما
واما ان يقال بالعلم متعدد ووجه القدرة في هذه العلم مع تعدد المعلومات في العالمية يتعدد ومع تعددها اي اتحد
سيجي في بحث العلم كالعالمية بالسوية العالمية بهذا على مذهب امام الحرمين حيث قال العلم بالشيئين يستلزم قوله
للعلم بالعلم والاولى ان الانفكاك بين العالمتين مما لا شك فيه والقول بان المراد عالمية الله تعالى فامتناع الانفكاك
ظاهر ورده بان لا تعدد في عالميته عند غير القاضي والاستدلال على الطلاق العالمتين باعتبار تعلق العالمية الواحدة
بعيد جدا ثم الظاهر ان العلم مع قدره بالعلم بالشيء متعدد كما اما التركيب فلا يخفى ان العلة على تقدير التركيب
حدنا مجموع الامرين فلا بحث بينه الصورة تعليل حكم واحد بعلتين بل بعلة مركبة والظاهر ان المدعي ههنا امر بساطة العلة لعدم
الا ان الكلام ثم حمل هذا الشق فيما ... للتعليل بالعلل المتعددة فكأنه اراد بالعلل ما يشمل الناقصة
فلا يكون انه مجموع بحكم واحد فيه مبني على ما هو المختار من ان العلة لا بد من تعلقها بالمحل الحكم وقد مر الكلام فيه
فلا اطراد ايضا اقتصر المصنف على ذكر تلزم عدم الاطراد هنا على ما قال الامام في المسألة الرابعة من ان عدم
الانعكاس يستلزم عدم الاطراد قال الآمدي والمختار هذا جانب العكس ايضا فان قيل العالمية معللة
على سبيل البدل اي اي جاز التعليل بداهة فان العالمية يكفيه عقلا انه يوجد بعلمنا مع قطع النظر عن علم الله تعالى
وبالعكس قلنا لا مخالفة بين العالميتين اه يتجه ان يقال علمنا عرض وعلم الله تعالى ليس بعرض فالاختلاف في الحقيقة ظ ولهذا قوله
قال الشارح وان سلم اه لم يكن هناك اختلاف في احكامهما الا في ان يكون الاجتماع حكم خاص او مركبا الموقوف
بينه ربين التعدد مع ان الموقوف على المركب يتوقف على كل من اجزائه فيتعدد الموقوف عليه هنا ايضا لان التوقف
ههنا بالذات على المجموع والتوقف على الاجزاء بالواسطة ولا كذلك الحال في المتعددة وايضا المركب ماهية واحدة ولا
كذلك المتعدد المذكور لانه لا يكون مؤثرا الا في الشيء الواحد لا يكون زائدا بل لزوما بالضرورة ان العالمية لا يعلل
بغير العلم وهو ليس بحلاله كقيام كل من المتبنيين اه فرق بالاوضوح ... اصلا لان توقف كل منهما ليس على
الموقف الثالث في الاعراض خصوصية الاخرى فان العلم من قبيل الذوق فالذوق ههنا مقابلة للاحوال فانها قد يتعقل فيها قوله ثبات على الحال
وكونها زائدة على الذات مع كونها منشأ الاحكام قوله ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات قد سبق توجيهه في المقصد
المقصد التاسع من امور الوحدة والكثرة فلينظر فيه اقتصر بعض الناظرين ... ان المراد وهو لا اخفى منه لا انما اخفى

من جميع اوصاف النفس لتحقق الصفة النفسية في المركبات التي فصلها بسائر ومن نوعها لكن التماثل لا تنوع فيه في الفعل

تبدل التي بها التماثل وعلى هذا ينبغي ان يحمل وصف النفس على وصف النفسية فيه لا باني فيما لم تعدم جواز اقتحام صفتي

النفس ثم ان قادرية الله تعالى وعالميته تعالى خارجة عن الاقسام الاربعة على مذهب الجبائي الا ان يدرجها في الصفة المعنوية

ويقول تعليلها بالالوهية كما يقول ابنه ابو هاشم ثم الاختصاص والتعدد وكذا اللوازم الالهية ايضا خارجة

على تقسيمه من الاربعة والجبائي الا ان يقال مذهبه ان الكل مشترك في الذات والحقيقة والتمايز بالاحوال فقط

على ما سيجيء في الالهيات فان الكلام في الجوهر [illegible] القائلين [illegible] وفصلها اما الا ان يدرجها في المعنوية ويعلل

تعلل الحيوانية وانها خصيصة بالاختصاص وتجعل الانسانية صفة نفسية يشترك فيها الموجود والمعدوم فان

قلت العالمية والقادرية ونحوهما من توابع الحيوة عندهم فلا يوصف بها المعدوم مع انهم عدوها من

الاحوال فكيف يصح الحكم بوجوب اشتراك المعدوم والموجود في الصفات النفسية قلت نعم يجوزون اتصاف المعدوم

بالصفات المذكورة ولا ينافيه عدهم اياها من توابع الحيوة لان المعدوم عندهم متصف بالحيوة ولذا عده الرازي

من جملة ما بينه كما سبق في خاتمة المقصد السادس من ان المعدوم شيء ام لا وقيل من الصفة الجائزة لا يخفى صدق هذا

النفي على القسم الرابع والوجه [illegible] قيدا آخر يخرجه او يكتفى بالاعتبار [illegible] ولا صفة معنوية [illegible]

يعلل هذا التعليل يدل على انهم ارادوا ان الحدوث ليس صفة معنوية بالاتفاق في التعريفين [illegible]

منها اذ الظاهر ان المراد بالصفة غير اللازمة من حالي الوجود والعدم والحدوث كذلك وكالملونية للمحل للاعراض

لا يصح الا بالنسبة الى بعض الاعراض لعدم [illegible] في الفناء على ما سيأتي [illegible] بعض المعتزلة بلا قصد ولا ارادة

قيل عدم القصد [illegible] عدم الشعور بشرط [illegible] ارادة الفاعل [illegible] ما كان

مقدورا [illegible]

[illegible]

[illegible] الاعتقاد [illegible] الارادة

وهو منقوض بالصفات السلبية [illegible] الاعدام [illegible]

[illegible]

كما سبق

كما سبق تفصيله فالوجه تمام بالمتحيز قيل الاولى ان يقال فانا اذا وجد [illegible] امكان الوجود فيخرج الاعدام

والسلوب وذلك انه يمنع كون السلوب والاعدام على تقدير وجودها قائمة بالمتحيز لجواز قيامها بنفسها بناء على ان وجود

[illegible] بالفعل ويرد عليهم

الفناء على المشهور من مذهب معتزلة البصرة كما سيذكره الشارح في المقصد السابع وعند بعض المعتزلة

الفناء قائم بالفاني ان بعض انواع كلام الله تعالى اذ ذهب ابو الهذيل العلاف واصحابه الى ان بعض كلام

الله تعالى في محل وهو قوله كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وكبعض البصريين منهم ابو الهذيل

العلاف كما صرح به المصنف في المقصد الرابع [illegible] اذا وجدت او ان

ابقي على ظاهره يلزم ان لا يكون الجواهر الشخصية جواهر [illegible] يلزم ان لا يكون الجواهر الكلية

جواهر الا ان يختار الاول ولا يعتبر الكلية في الماهية بل يراد بها ما به الشيء هو هو جزئيا كان او كليا او يختار الثاني

ويكتفى في السند بهذه المغايرة الاعتبارية [illegible] الى ان ضمير يطلق راجع الى مطلق الوجود

[illegible] راجع الى العرض [illegible] المختلفة [illegible] العرض في المحل

كما لا يخفى [illegible] ولا يخفى انه فهو دليل

مستقل [illegible] زيادة الوجود الخاص على

الماهية بل زيادة مطلق الوجود [illegible] زيادة الوجود المطلق كما سلف في مباحث الوجود [illegible]

[illegible] الا ان يقال المتبادر الى الذهن عند الاطلاق نسبة الوجود الى شيء [illegible]

[illegible] الامور العامة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] وكلام

[illegible]

سواء عدّاه

بالحيثية

الجائزة

اي ذو مهية

وبالالوهية [illegible] الصفات السلبية

الا أن المناقشة في الحصر بالكم من الاول وجعلها من باب التفصيل مما وقع الخلاف فيه اي بين كثير من الاشياء
ان بعضا من القدماء قال لا وجود للالوان مع انها محسوسة بان يكون بياض الاشياء وضوء لطوافن بعضها بالوجدانية
لكانت عرضا لا انها اعراض في مرتبة الاشياء الموصوفة لان الوجود مأخوذ في تعريف العرض عند اهل التحقيق
ومنها ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبط وجوده فيه بخلاف الا ان مراد الحكماء لا يتناهى من الانواع انه
لو امكن لم يلزم من وجوده محال واللازم بطلانه على تقدير وجوده يجري فيه برهان التطبيق لعدم اشتراط الترتيب
فيه عند المتكلمين كما سبق فيلزم احد الحدين الذين احدهما مساو لما فوقه والاخر اعداد او تناهي ما فرض غير متناه فلا يرد عليه
ان برهان التطبيق لم يتم الا فيما ضبط وجوده لان الكلام على تقدير الوجود وانما يحقق بتحقيق عدم تناهي الانواع
الممكنة لكل نوع فينبغي ان يجعل على نحو كل درجة لا الى نهاية ومن الانواع كل درجة منه نفسها لا ينافي ان الكل
ببطلانه انحصار الانواع فيما ذكر التدقيق فتأمل ويسهل الاستقراء بقبول وجه تسهيل الاستقراء وهذا لم يسلك القسم الاخير
فقط فالاستقراء المختص به فيستقرأ هل يوجد منه متعدد ام لا والاحتياج الى الاستقراء في الاقسام الباقية تكون بها
تحصيله بالتجربة الفعلي ولا يزال كذلك ابدا كانه محال المقدار على اعتقاد ان يعرض على الاستمرار والتجدد الغير المتناهي
ثم المراد ان يكون بحيث للعقل ان لا يكون لكل جزء قسمه فلا يرد المنفصل باجزاء العدد الغير المتناهي كعدد النفوس المفارقة
عند الفلاسفة مثلا فانه يقبل القسمة لا الى نهاية لكن بحسب بعض الاجزاء والتجزية ولا يقتصر على الحد بالتفصيل
وجه آخر وهو ان يجعل الغرض بالمذكور في تفسير القسمة على المتبادر من المقابل للفعل فيخرج المنفصل لانه منقسم
بالفعل البتة ويمكن ان يخرج المنفصل بالقبول ايضا بان يراد به الامكان المقابل للفعل نوع اشعار به
التقييد قبيل اوجه الاشعار بانه اذا لم يعتبر هذا القيد يكون عروض المعنى المذكور للمقدار بواسطة الكم الذي هو معروضه
لا لذاته وقبول الجسم لها بالعارض للشيء لا يتخلف عنه ما دام الذات وقد تقرر عندهم ان بعض المقدار يقدر البتة
فلا يزال المقدار معروضا للخفية المذكورة ولا يخفى ان الاول احسن لانا معه يجب ان الكلام على مذهب
الحكماء والوحدة موجودة عندهم قطعا والا لم يوجد الكم المنفصل اعني العدد الذي ليس الا تحصل الوحدات والعلم انه
شارح المقاصد ذكر في مباحث الكم ان الفلاسفة لا يجعلون العدد من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية وان
قلنا والمتكلمين لما هو راجع الى نفي الوحدة الذهني فالقاعدة شبههم ان الفلاسفة كلما تستدل الا على وجود العدد بل على نفي الوجود الخارجي

كا

كما يستفيض لك عما سبق على ان كلامه يدل على ان العدد الذي هو مجموع الوحدات من الاعراض وانهم اعتبروا فيها
الوجود الخارجي فالجمع بين هذه الاقوال وبين الحكم بعدمية الوحدة مما الذي تستكشف التقرير وسيجيء الكلام
فيه ان شاء الله تعالى وعرفوه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم قال الامام في المباحث المشرقية زعم بعضهم ان
الاين ليس عبارة عن حصول الجسم في مكانه بل عن هيئة تعرض بالنسبة الى المكان وهذا ضعيف لان تلك الهيئة اما
اما ان تكون امرا نسبيا واما ان لا تكون فان لم تكن امرا نسبيا وقد بينا في حصر عدد المقولات ان الاعراض التي
لا تكون نسبية فهي اما كمية او كيفية فيلزم ان يكون الاين اما كميا او كيفيا وهو باطل واما ان كان امرا نسبيا
فتلك النسبة ليست الا نسبة الشيء الى مكانه بالحصول فيه وذلك هو ما ذكروا ايضا النسبة الى المكان بالحصول
فيه امر معلوم فنحن ندعي ان الاين فلا بد ان يفيد تصوره ثم تنبيه الحجة على ثبوته بحيث لا يتغير النسبة بين اجزائه
واما كون الاجزاء المتحركة فيه القيام فوق الاجزاء الفوقانية فيه في الانتكاس فراجع الى اعتبار نسبة الاجزاء
الى الامور الخارجية لا فوقيتها عبارة عن قربها من المحيط وتسمى الجهة الحيز في اللغة الفضاء وسطح الملك
لا ينتقل بانتقال المتمكن قيل المراد انه لا يسعه بانتقاله الكلية كيلا ينتقض بالزق المنفوخ فان سطحه الباطن
مكان الهواء الداخل فيه وينتقل بانتقاله كما اذا تحرك بحث لانه ثم على سياق الكلام على مثل ما في بحث الانتقال كما
ما دام متحركا فقد تقرر عندهم ان المتصل به لا يجب ان يكون من مقولة الكاف هل يكفي ان يسنا فلا
في مثل مقولة ان ينفعل تعديله كالمتسخن ما دام يتسخن والا في مثل مقولة ان ينفعل تعديله التسخن اذ لا وجود
لها في الخارج فقد اشتهر الان نقلا ان الوحدة موجودة عند الحكماء والمشهور من مذهب الحكماء ان النقطة ايضا
موجودة فلا وجه لهذا الحكم الا ان الكلام على مذهب الحكماء ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يسلك لها جنسا ان
عاليا فان قلت يحتمل ان لا يندرج فيما ذكر ولكن يندرج تحت مقولة اخرى فلا يثبت بمجرد ما ذكر كونها جنسا
عاليا قلت هذا الكلام على عدم اندراجها تحت مقولة سوى التسع فلذا سكت عنه وتعرض لما يقبل المنع
وان يندرج تحت مقولة الكيف قبل الاقسام في تعريف الكيف كما هو المشهور ونقيس الكيف للاربع الاقسام
اندرجت بالاندراج فيه الا بعد التخفيف المستبشع على تصور امر خارج عن حاملها باعتبار من قولهم لا يتوقف
تصوره على تصور امر خارج انه لا يتوقف على تصور امر خارج عن نفس الامر لكن لا يتوقف تصور الوحدة على تصور موضوعها

ونحو المقصود ادراجه في تعريف الكيف اعتبر بعضهم الخروج عن حامله بمعنى الموضوع واعلم ان ليس المراد من الخروج
عن الحامل ان لا يكون نفسه ولا جزءا منه كما يتبادر بل ان لا يكون حالا فيه ايضا صرح به في المباحث المشرقية
ايضا حيث قال المعتبر في الكيف انه لا يلزم من تصوره تصور شيء خارج عن محله فاما ما يلزم من تصوره تصور
محله او تصور ما يوجد في محله فهو من الكيف فالوحدة والنقطة من الكيف لان الوحدة لا يلزم من تصورها الا تصور
محلها او تصور حال من احوال محلها وكذا القول في النقطة انتهى كلامه فيكون حينئذ مفردا اخر على تقدير ان لا يكون
فيه قيد مخرج بمقال المراد ههنا ما يكون حاله ان لا يجتمع اجزاؤه في آن ان يكون بعضها اجتماعا مع وجود اي الاجزاء
عبارة المتن يحتمل نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة ايضا لكن مرجعها الى حاله اعتبار النسبة الواحدة من الوضع
فلذا فسر عبارة المتن بما ذكر وان كان غير قار فهو متى فان قلت قد سبق ان النسبة في متى قد يكون الى طرف
الزمان اعني الآن كما في الحروف الآنية فقد خرجت عن تعريف الشيخ فما توجيهه قلت النسبة الى طرف الزمان نسبة الى زمان
بواسطة وايضا فاعتبر في الوضع اه اي على المذهب المختار الذي ثبت فيما سبق بالدليل وان ذهب البعض الى
خلافه كما اشير اليه الآن منتظم رقبه ثم لا يجوز ان يجعلا بالنسبة الى مقولة اخرى كما نقل عن الشارح واما ما
قيل من ان مبدأ التأثير قد يكون جوهرا كما سلف في تكون النسبة الى الجوهر فانما يتم اذا ثبت ان المبدأ ذات الجوهر
لا بواسطة كيفية آخر في اي في كل شيء آخر اسم فاعل مضاف الى مفعوله والاثر ههنا بمعنى المصدر اي آخرا
فعلا فاثره اي ما تقدر اخذا او يحتمل ان يكون الاثر بمعنى المفعول ويكون من باب اضافة المسمى الى الاسم اي فعلا هو
اسم الاثر وبهذا ظهر ان قول الشارح قيل كل شيء حاصل المعنى بالنظر الى الحاصل اذ الفعل المختار ههنا هو ما دام جميع
الى الاستقراء قيل ادعاء الحصر العقلي مما لا يحتاج عليه لا يسعد الاذهان ضعيفا الاستقراء الناقص انما يفيد الظن فبطل النوع
بتسليم آخر اي فيما نحن فيه فلا يسعد الاطلاع الاذهان الا بتمام الحجج على انتفاء امام من الاقسام وهو يمكن ان يكون مراده سوى
الاستقراء الذي لا يفيد بحسب نفسه الا ظنا ضعيفا وهو الاستقراء الناقص في جملة المدعى مع العلة جنسه
للاستقراء فان مقالم الناقص فتامل والنسبة الشاملة للسبعة الباقية فانه جنس لها جنس للسبعة واما على
تقدير انحصار المقولات في السبع فهو عرض عام للمقولات السبع ان لم يكن قارا فهو الحركة فان الزمان على تقدير وجوده
وكذا ان يفعل وان ينفعل داخلة في الحركة على هذا المذهب فلا يكون الزمان من اقسام الكم فلا يصح من اقتصر بهذا التقسيم

الكم

الكم الى القار وغيره فالحق انه من مقولة ان ينفعل كما يظهر من قولنا وكذا الشيء يتحرك قد يقال الحركة ان فسرت بالخروج
من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة ثم ان فسرت
بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل وان فسرت بالكون في آنين في مكانين اي الكون الاول في الحيز الثاني فهي من مقولة
الاين لانه الانتقال انما يتصور في المتحيز اي بالذات والمراد بالحصول المذكور هو تقريب الانتقال مع الحصول في الذات
ايضا فلا يرد انه لم لا يكفي التحيز بالتبع لا نا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا وكذا انتقال الجوهر عند
المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكان الى جزء آخر يلاقيه يتحقق الحركة
والذات لان الخروج عن الحيز الاول يعني الحصول في الثاني كما تحقق في مباحث الاكوان واما عند الفلاسفة فانتقال
الجوهر تدريجي وسيجيء الانتقال في الباقية ان شاء الله تعالى لتطلع على مذهبهم وما يرد عليهم ان شاء الله تعالى ليس لذاته
المسيء فانه متفقيه لتشخيصه اقتضاء تاما كما اشار اليه في المقصد الثاني من المرصد الثامن ولا الى محل
فيه دور الا ما رفيه بحث قد سبق في بحث التعين ان تشخص الهيولى عند الفلاسفة بالصورة الحالة فيها ومن
ههنا يظهر جواز تشخص العرض بما حل فيه والا فلا بد من الفرق والفرق بان الهيولى ليست متقومة بالصورة
بخلاف محل العرض بالايجاد لان حلوله في العرض يتوقف على تشخصه قد يجاب اشار اليه في بحث التعين
من ان حلول شيء في العرض وان توقف على تشخصه لكن تشخصه ليس يتوقف على حلول ما حل فيه فتبعد بل على
ذاته وبما يبينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة فيها كما تقرر فيه ما اشار اليه هناك من ان الظاهر يتوقف
تشخص المحل على حلول الحال او على ذاته كان هذا الحقيقة يجوز الاستناد الى المنفصل فتامل فهو اي تشخصه بمحله
بعد اذا لم يكن الاقتضاء التام للامور المذكورة فلم يمتد خرق تشخصه البتة ويتم المط فعلى هذا الامر ان يقال
لا يجوز ان يكون تشخص العرض لامر حال فيه محلا اذ على هذا التقدير يحيد فيه ايضا ان المحل وحلاله في التشخص
بالواسطة ويتم المط واما ما ذكره شارح المقاصد في رد الاحتمال المذكور من انا ننقل الكلام الى تشخص ذلك الامر ويرجع
آخر الامر الى المحل دفعا للدور او التسلسل فيرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون محل العرض على سبيل التعاقب ما سواه غير متناهية كما
كما يتوقف عليه عدم التشخص اللاحق ومشروطا بتعدد المحل ههنا وقد يعترض على الاصل الاحتمال بانه لم لا يجوز ان يحتاج
العرض في تشخصه الى المحل من حيث هو محل لا الى محل معين كما يجوز من ماذا فيه عند كلام الماد بالنسبة الى الصورة فان تعينها ان
يحتاج الى الصورة

من حيث هي صورة ولذلك جاز ان تفارقها من الصورة والهيولى اما سيشير اليه ان شاء الله ثم نقول ان الهيولى وان
الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون بسيطة واحدة بالشخص فلا يعقل ان يكون محلا للعرض المتشخص محلا مطلقا او مشتركا
الهيولى الى الصورة في البقاء لا انه متشخص بها الامر بالعكس نعم يشكل جميع ما ذكره في بحث التعيين كما اشرنا هناك
او يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى متشخص معين فيه لا يجوز ان يكون المنفعل على المتشخص العرض لانه يكون العرض
مكتسبا للتشخص من جوهره بغير الموضوع والمكتنف فيهما بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيكون مستغنيا عنه وهو يبطل
لا يطرد في عرض ينحصر نوعه في شخصه لذاته وماهيته او للوازمها فمثال الجسم عيانا في كونه متحيزا اي بحيزه
المطلق لا في حيزه الخاص والا فلا يمكن وراء اللازم في انتفاء التحيز الخاص بالانتقال لان الكل تابع لذلك
الجوهر في تحيزه هذا التعليل مدعى ان مدار الاستدلال الثاني ايضا كون القيام بمعنى التبعية في التحيز وفي الجواب
عن الاستدلال الاول يمنع كون القيام هو التبعية في التحيز وجوابا عن الاستدلال الثاني ايضا لكن لا يخفى ان مداره
ما ذكر للاستدلال الثاني غير ما ذكره هنا تعريف المعنى مجرى يخالف مداره للاول حمل المنع المذكور جوابا عن الاول
فقط واما الجواب عن الاستدلال الثاني فهو لا يتوقف على منع هذا المدار بل يكون جوابا وان سلم ان معنى القيام
هو التبعية في التحيز كما لا يخفى بل هو الاختصاص الناعت قال الامام في المباحث المشرقية فان قالوا وما معنى
ذلك الاختصاص فنقول انه لا طريق لنا الى معرفة ماهية ذلك الا اختصاص الا بذكر هذا اللازم وليس الجهل بالوقوف
حقيقة الشيء بخصوصه ما يوجب نفي ذلك الشيء فان اكثر الاشياء انما يعرف باللوازم ثم القدماء بان التابع اه هذا
النقل مع انه ذكر في الاستدلال الاول واجاب عنه المعنى بمنع مداره الاثبات رد ذكره مهمنا اشارة الى انه مع
على تقدير تسليم ذلك المدار ايضا والى انه لا يرد على جواب ان جوابنا عن الاعتبار وذلك التسليم بل يجوز قيام العلم بالعلم
اه فان قلت لا يلزم من جواز القيام للقيام بالفعل حتى يلزم التسلسل قلت انما يجيء لا يلزم من فرض وقوعه محال وقد يلزم
مهمنا وهذا القدر يكفي في الابطال لكن فيه بحث اما اولا فلان المجوزين لقيام العرض بالعرض لا يجوزون كل عرض
بكل عرض كيف والعلم مشروط بالحيوة المحال عندهم انتفاؤها فلا يجوزون قيامه بالعلم اصلا فالاولى ان يقال يجوز
قيام السواد بالسواد واما ثانيا فلان انتفاضه بكل نوع ممكن بان يقال لو امكن ان يوجد فرد من الانواع لامكن ان نرتب
لا الى نهاية ويلزم التسلسل الا ان المحال كل مرتبة في نفسها لا بنا فيها تسلسلا بل الكل مستحيل التسلسل كما اشرنا اليه بل يمكن هذا

ذكر

او يجوز ان يكون مشخصه

ذكر هنا فانه ينفعك في مواضع فان قلت التعليل المذكور لا يبطل جواز قيام العرض بالعرض بدرجة واحدة
قلت المجوزون لا يخصصون الجواز بها والمقصود ابطال كلامهم على ان المدعى استلزام الجواز بدرجة واحدة
جوازه بدرجات وبه يتم الدليل لما اشير اليه في الكل السابق في الفرق فتامل وهو مردود بان المتنازع فيه
واذا كان التنازع في المختلفات لا يجري الدليل المذكور عند الاكثرين لامتناع وجود انواع مختلفة عند اكثر المعتزلة
واكثر الاشاعرة كما سيجيء فيه بحث لانهم اتفقوا على امكان افراد غير متناهية لكل نوع والامكان افراد النوعين المختلفين
يكفي في اجراء الدليل بان يقال قيام بعض الاعراض المختلفة ببعضها لجاز ان يقوم فرد من السواد بفرد من الحلاوة وفرد من الحلاوة بالفرد المذكور من السواد وهكذا الى غير النهاية القاطع الا ان يقال عدم تجويزهم قيام احد المثلين
بالآخر بناء على لزوم انتفاء الاثنينية لان المحل لما كان نوعه مهيئا الى الكالسواد مثلا علة تامة للمتشخص المعين الحيز
السواد الحال في ذلك المحل فاذا حل سواد في ذلك السواد لزم ان يتشخص بتشخص السواد الاول لوجود العلة التامة
للتشخص الاول فيستلزم الاثنينية ونحو هذا الدليل يبطل ان يقوم سواد بمحل حلاوة وبتلك الحلاوة سواد
آخر واللازم انتفاء التباين بين السوادين المحل بالحلاوة والحال فيها لتحقق العلة التامة لتشخص السواد الاول في
السواد الثاني فاعتبر انتفاء محل السواد والحلاوة السوادية تشخص السواد الاول فليعتبر انتفاء تشخص
احد المثلين بعلة تامة للتشخص المعين فلا يلزم ارتفاع الاثنينية في قيام احد المثلين بالآخر ايضا فتامل فانه
دقيق انواع مختلفة بالحقيقة التعرض لاختلاف في الابن طبقات الحركات انما يتبين في تقرير الجواب بوجه آخر
وهو ان طبقات الحركات انواع مختلفة متمايز بعضها عن بعض بالسرعة والبطء فتكونان ذاتيين وذاتي الشيء
لا يتقوم به لانه متقدم عليه بالذات والقايم به متأخر عنه واما على تقدير المعنى فليس كذلك نفع في المقصود وما يعالج
بيان التعرض له لئلا يتوهم ان السرعة والبطء سبب الامتياز للحركات في الخارج فيلزم ان يكونا موجودين
حالا يلتفت اليه لان الامتياز في الحقيقة لا ينافي الامتياز بالعارض ايضا فلا يندفع التوهم ثم الامتياز
في الخارج قد ثبت من عدم وقيه كالتوافق اذ يكفي فيه انفصال المتمايز الخارجي لهذا السبب الخارجي بقي مهمنا بحث
آخر وهو ان المفهوم من كلامه ان السرعة والبطء امران اعتباريان والموصوف بهما موجود في الخارج
وانت خبير بان المتصف بها هو الحركة بمعنى القطع الذي هو معدوم عندهم كما سيأتي فاطلاق الموجود عليهما باعتبار انها
موافق م

لوازم

يتخلل جزء من وجوده كما سيأتي وانما ذهبوا الى ذلك لما بينا ان المثنى الاصلي بعد ذلك ثم انهم لما ارتكبوا
هذا المحذور فتشوا معتمدا فوجدوا الوجوه الثلثة المذكورة في المتن والمثنى الاصلي وان كان لا يقتضي الا
عدم الاعراض التي يجب في البقاء بقاء الجوهر الا ان هذه الوجوه تدل على عدم بقاء الكل فلذا عمم الحكم ايضا
بان شرط بقاء الجوهر هو العرض وذلك لان الحرد لم يثبت عندنا فالجوهر اما الجسم او الجوهر الفرد وكل منهما
ذو وضع يقتضي الاتصاف بالاكوان البتة ثم شرط بقاء الجوهر وجود العرض دون بقائه وشرط وجود العرض
وجود الجوهر لا بقاؤه فلا دور فان قيل وجود الجوهر ايضا مشروط بوجود العرض لاستحالة خلوه عن الاتصاف بالتحيز
البتة ولو في اول زمان حدوثه فيدور قلنا نلتزم الشرطية التعاكسية اعني دور المعية بلا توقف دون العلوم
فيه نوع خفاء لما ذكر الشارح في مباحث الكيفيات النفسانية اعني المقصد السادس عشر الذي عقد لتعيين
محل العلم الى ربه حيث ذكر هناك ان ابا علي قال ببقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف
وان قال بعدم بقاء العلوم المكتسبة المكلف بها وان ابنه ابا هاشم اوجب بقاء العلوم مطلقا ودفع المحال عنه بين
المتنوعين من ابي علي وان امكن بان يراد بما ذكر هنا انه ذهب الى بقاء بعضها لكن لا يستقيم في دفعها عن ابي هاشم
والقياس وتنفي القول ببقاء مطلق العلوم بالنظر الى الثلثة دون كل واحد منها فتى يجري فيه ايضا تعسف يا رد
لا يرتضيه الطبع السليم فتأمل قالوا وما لا يبقى يختص امكانه بوقته المراد امكانه الوقوعي وهو ما استعد له الموضوع
بالفعل لا الذاتي لان العقل لا اختصاص في امكانه بوقته فيستند حينئذ نفي الامكان عن ذلك الوقت فيلزم الانقلاب من الامتناع
الى الامكان ولهذا قالوا بازليته امكان كل ممكن ثم انهم وان قالوا باختصاص امكان كل حادث بوقت بعينه
كما علم من عادتهم الا ان تخصيص ما لا يبقى بالذكر لاقتضاء سياق الكلام وحسن الانتظام اياه فانه لما ذكر اولا
ان الاشاعرة حكموا بوجوب تجدد كل عرض وان تخصيص كل من المتجددات بوقته ارادة الفاعل المختار ذكر
ثانيا ان الفلاسفة في التفرقة كل من الامرين حيث حكموا بان تجدد بعض الاعراض وان المخصص لذلك المتجدد
بوقته انتفاء استعداد موضوعه له الا في ذلك الوقت وبهذا العقد ربما يكون في التخصيص لما يضم كالاستحالة في
البعض اجمالا بانه لو صح ما ذكر لزم امتناع وجود عرض في محل الان الله تعالى قادر على ايجاد مثله في ذلك المحل في ذلك
الوقت فيلزم المحذور المذكور فاما ان يزول بنزاهة فان قلت هنا شيء آخر وهو ان يعدم بطرو ضد على محله فينبغي

الالوان والطعوم والروايح مطلق دون العلوم مطلقا بلا تامل ذهب الى بقائه

في الزمان الثاني نفي الاعراض القائمة به كما في نوع الفناء اعني فناء الاعراض وان كان قد يشابه بلا فناء المحل الا ان الكلام
في عموم الاستدلال فتلك مثال يهذا الى زوال الشرط للجوهر وسيجيء الكلام فيه واعلم ان كون الفاعل الموجب وطرو
الضد فقط وكون الامر العدمي زوال الشرط فقط مما يمنع وارادة التمثيل مع بعده عن العبارة لا يلائم وجه الابطال
لانه مخصوص بطرو الضد وزوال الشرط بل الاولى اقرب من الدفع بهذه مقدمة خطابية يتبادر اليها الاذهان
العامية فان الباقي والطارئ لما كانا متساويين في اصل القوة وقد يتقوى الباقي باستقراره في المحل فالظاهر انه يرجح
بالباقي او يتساويان في اصل القوة وما قيل في بيانه من ان دفع الطارئ انما يكون بعد وجوده في محل الباقي اذ لا يتصل بالشيء
حال العدم فالوجود بازالته وجوده كيف وحال العدم مستمر فلا تأثير له فلا حاجة الى وجوده في محل آخر فانه يجديه بسفسطة
ظاهرة بل حالة وجوده في محل الباقي فيلزم الاجتماع المستحيل مدفوع بان وجوده في محل الباقي وزوال الباقي في
آن واحد وان تقدم الاول على الثاني بالذات فلا محذور فان كان جوهرا او الجوهر مشروط بالعرض لزم الدور
وقد اشرنا الى ان المعتمد لجواز ان يكون شرطه من قبيل الشرط المتعاكس لا بد لنفيه من دليل على ان الدور لو سلم
فانما هو على تقدير كون الجوهر الشرط لمحل العرض الزائل وبالعموم فلا يظهر الدور وانما لم ينقل الكلام الى زوال الجوهر
الشرط لانه محسوس والتشكيك فيه سفسطة لا يعبأ به فان قلت قد يشابه ان العرض يزول ولا يزول محله فلا حاجة
في ابطاله الى كون زوال العرض بزوال شرطه الجوهر الى التزام الدور قلت ما ذكرته ابطال في بعض المواد والمدعى
كلي يعم شيئين وهو ان بقاء الجوهر عند المستدل مشروط بوجود العرض لان الشافي على تقدير عدم بقاء الاعراض
كما سلف منه او المعتمد في تقدير الاعراض ينبغي ان يثبت المستدل لزوم كون شرط بقاء الجوهر بقاء العرض
لانه مع وجوده متى يلزم الدور تقريبه من التسبب ببعض اتباعه عنه الممكن لا انكار بثبت الحكم ورث البقاء فحديث التعرض
محل تأمل واما العدم الحادث فقد يكون بفعل الفاعل اذ كما ان ازالة الاثر الموجود دفعه وهو امر وجودي يصلح ان
للفاعل فالفرق بين العدم المستمر والعدم الحادث على هذا التوجيه وان عرض الفاعل موجبا واما اذا فرض مختارا
فالفرق اظهر لان العدم المستمر ازلي فلا يستند الى الفاعل المختار لما تقرر من ان اثر الفاعل المختار يكون حادثا بخلاف
العدم الحادث وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا دور لان ما لا شرط لبقاء الجوهر هو واحد
من تلك الاعراض بلا قيد التعيين لا مجموعها وهذا الواحد يتوقف على وجود الجوهر لا على بقائه فلا دور وان لم يجز التعاكس فان قلت

علي انه لو قيل بان هذا قرينة في تلك الحالة بالاستحالة مع بالعرض يمنع فيه باثرى

بقاء الجوهر موقوف على بقاء نوع من الاعراض وبالعكس فيدور وقلت لو سلم بقاء النوع مع تجدد جميع الجزئيات
فلا نم احتياج النوع الى هذا الجوهر بل الى مطلق الجوهر فلا دور واعلم ان النظام طرداه عدم ثبوت
القصد للجوهر باعتبار اشتراط الموضوع فيه دون الاكتفاء بالمحل المطلق لا ينافيه هذا الطرد اذ غايته سقوط
هذا الشق من الترديد المذكور وبهذا القدر لا يخرج الدليل عن كونه ذلك الدليل وانما يحتاج اليه لو كانت
الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد وفيه بحث لان تركب الجسم من الجواهر الافراد والتي لا تنقسم سواء كان
من مذهبه الا ان الجوهر الفرد بل الجوهر مطلقا مركب عنده من محض الاعراض المجتمعة كما سيجيء في موقف الجوهر
الجوهر فالاجزاء التي لا تتناهى عنده جواهر غير متناهية مركبة كل منها من الاعراض المجتمعة فلا فرق في الاحتياج
المذكور وعدمه بين القولين لان مبنى نفي الاحتياج على تقدير كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة سواء ركب
من محض الاعراض يلزم ان يكون عرضا كما يشهد به البداهة وان كان جوهرا عند النظام فالدليل
الدال على تجدد الاعراض دال على تجدد الجسم لاندراجه فيها فلا احتياج الى الطرد والدليل فيحتاج الى الاحتياج الى طرده
في قصد مباحث الاعراض وهذا اللزوم لا يختلف على القولين كما لا يخفى على المتأمل اللهم الا ان يثبت منه نقل
آخر منه وهو القول بالجزء على نحو ما قال به سائر المتكلمين وان لم يذكره المصنف بما ذكرنا يظهر ان عدم الاحتياج الى الطرد والدليل
عليها يشهد به البديهة لا على ما ادعاه النظام من جوهرية المجموع والا لم يجعل مبنى نفي الاحتياج المذكور ان تجدد
الجزء يستلزم تجدد الكل ان سلم جوهرية الكل كما يشعر به عبارة اللزوم لان فيه شائبة تعيين الطريق في اثبات
تجدد الجسم فلا يكون قولا معتدا به فتأمل اجيب بانه جاز ان هذا التعليل اذ لو كان لا في محل
الى جميع الجواهر على السواء فزوال بعضها به دون آخر ترجيح بلا مرجح لكن المفهوم من سياق الكلام انه احتمال
ليس منقولا عن المعتزلة ولهذا اجاب عنه وقال والاولى ان يريد بان ما ذكره اولا هو طريق زوال الجوهر
عند المعتزلة ووجه اختصاص الطريق الاول بالمعتزلة على التوجيه الاول لان الفناء عندنا ليس بعرض بل هو
عدمي اعني عدم البقاء كيف وانه من الانواع المكررة اذ لو وجد لاتصف بالفناء والا لبقي محله ايضا وقد
عرفت ان الانواع المكررة عدمية واما على التوجيه الثاني الذي اورده وجدة اولى ففيه خفاء لان المشهور من المعتزلة
يشترطون الفناء عرضا يخلقه الله تعالى لا في محل فينتفي الجوهرية وعند بعضهم الفناء قائم بالفاني ذكره في شرح المقاصد واما انهم يشترطون

عرضا

عرضا آخر شبيها بالفناء ومضادا له فيما ذكر فليس منقولا عنهم وهو محمول على الاحتمال العقلي فعدم تجويزنا اياه
ليس بسبب الوجه اللازم الا ان يقال لما جوز المعتزلة الفناء على الوجه الذي ذكره فلا وجه لان يجوز هؤلاء القول
بعدم الجواهر بهذا الطريق ايضا مخصوص بهم واما وجه اختصاص الطريق الثاني بنا فكأنه مبني على ان مذهب
المعتزلة ان طريق زوال الجوهر خلق عرض يتقوم به ليس الا لكنه لا يخفى ان نسبة الا ان المعتزلة تجوز
خلو الجواهر عن الاعراض كلها دون الاشاعرة اذ لو لم يثبت التجويز المذكور فعدم خلق عرض مما من الاعراض
التي لا يمكن خلو الجواهر عنها يكون سببا لزوال الجوهر فلم يختصون طريق الزوال بخلق الفناء الا ان يوجد
الى ان العرض لا يتقوم به موضوع لهذا اشترط قيام الفناء بالفاني في اوائل الامر او في ثانيه فوجه هذا العدد
ظ وان لم يشترط اصلا كما هو المشهور من المعتزلة فلا اذ يمكن ان يكون زوال العرض لعرض يخلقه الله
تع في محل فلا يكون زوال العرض بعرض يخلقه الله تع في محل العرض الزائل فيزول العرض القائم به فلا وجه
الى اشتراط بقاء الجوهر في بقاء العرض وقد صرح فيه بتأويل ان يعاد المحوج الى التأويل لفظ ومعنى
اما اللفظي فهو تذكير الضمير واما المعنوي فلان الاعادة ايجاد لا موجود ولا قدر عليه في ذلك الكتاب
الشريف فان النص المذكور لا يأبى في العقل حشر الاجساد فلذا ان يعاد الارواح مع توارد الاشكال في الاعراض التي لا تبقى
فلعل الجواهر عنها مع تلك الاجساد وهذا الوجه فيها بالاغلاط ممتنع لانه يلزم في قيام العرض بالعرض فيه بطلانه
واما اذا تخلل العدم بين زماني وجود العرض فلا يلزم هذا المحذور هذا معنى الفارق بين تجويز اعادة العرض
مع تخلل العدم وعدم تجويزه بدون ذلك التخلل وان ترى تضعيف هذا الفارق بمنع كون البقاء عرضا لاتنافي
توارد العلتين على شخص واحد وهذا لانه على ذلك التقدير لان كل واحد من المحلين وان لم يكن علة مستقلة لكنه
مع جميع ما يتوقف عليه ذلك الشخص علة تامة له لا يقال الا لجواز ان يكون مجموع المحلين علة واحدة لتشخص ذلك العرض
القائم بكل منهما الا انا نقول لانه يلزم ح ان لا يكون مجموع المحلين علة واحدة لتشخص ذلك العرض القائم بكل منهما الا انا نقول له
بعد ذلك التشخص هو احد من المحلين لان في كل واحد منهما تماما وجد جزء العلة دون تمامها وهو لا يوجب وجود
المعلول فيلزم ان لا يوجد وان كان له لزوم النفس حاصلا بدونه نوقش في هذه العبارة بان كلمة ان الوصلية
مشعرة بان يكون الطبقات التي اكثر كما اورد على تقدير ان لم يكن اللزوم المعنى حاصلا بدونه على ما يظهر من قولنا زيد بخيل

وان كثر ماله مع انه فاسد والجواب على تقدير تسليم لزوم المعنى المذكور لا ينافي الوصلية ان قوله وان كان مرتبطا
بما قبله لكن لا يعتنى به معنى الكلام والتقدير اطمينان النفس اليه اكثر ولذا لم يكتف به ونه اي يدعون العلم بالبديهة وبح بنظير
معنى ان الوصلية لان عدم الاكتفا به وعدمه اول على تقدير عدم حصول الجزم اليقيني بدونه والحق انهما متلازمان
وان لم يجب تجويز قيام الجدار بالمجموع من حيث هو مجموع كما قيل حتى يتعلق التاليف لبديهة قيام الجدار بكل من
الجدارين وحده كذلك لان التاليف لا يتعلق بامر واحد ولانه يلزم الترجيح بلا مرجح وجوابه منع ان يجزم
الا بكل الحد يجا ايضا بان التاليف قايم بالمجموع من حيث هو مجموع ولا تعدد فيه وجوابه ان التاليف
الذي يعتبر الخصمين اه ط تقرير ثلث [illegible] ان خلاصة الجواب ان في صورة اجتماع ثلثة اجزاء تاليفين احدهما
قايم بالثلثة والاخر باثنين فبانعدام احد الثلثة انعدم التاليف الاول وبقي الثاني فكان مخلا ان
في تلك الصورة تاليفا واحدا قايما بالثلثة فاذا عدم واحد من الثلثة انعدم التاليف القايم بها وحدث تاليف
آخر قايم باثنين هذا قد يقال لا حاصل للكلام اي ما شرح على ان التاليف القايم باثنين لا يتقدم بعينه بل لا
يكون الجواب دافعا له بل الجواب ان يقال انعدام واحد من الثلثة انما يستلزم انعدام التاليف لو لم يكن له محل آخر
وههنا محل آخر وان مستقلان في المحل على زعمه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح ان التاليف مطلقا لا
يقوم باكثر من اثنين فتامل فان احد قسميه لغير العدد لعموم المقادير كالخط والجسم والزمان والمكان فلا يعرض للمجردات
اولا وبالذات لان علمنا حضوري لا حصولي والا لم يثبت الوجود الذهني كما اشار اليه المصنف في مباحث
العلم فليست تلك العلوم من قبيل الكيف واما النفس الان فيه فانها معدودة من الكيفيات لتعلقها بها واني قلنا اولا
وبالذات فلا ينتقض بزوجية العقول العشرة فانها كيفية عارضة لها بواسطة عروض الكم المنفصل اعني العدد
وقد يقال في توجيهه عدم الكم الكيفية نفسها لا تعارضها كيفية ويعارضها عدد فان رد عليه بان الكيفية نفسها لا
يعارضها كيفية ويعارضها كيفية مخصوصة بالكيف اجيب بان العدد يعرض لجميع المقولات كما تحقق كذا في حواشي
التجريد وفيه نظر لان الزوج كيفية عارضة للعدد الذي هو ايضا كيفية فما معنى قولهم الكيفية لا يعارضها
كيفية وايضا السطح عارض للجسم التعليمي الذي هو كم وكذا الخط عارض للسطح الذي هو كم آخر فلا معنى للقول
بان الكمية نفسها لا يعارضها كمية والصحيح وجوده فيه تامل اذ لا نزاع في وجوده الا بين علماء المتكلمين ينكرون

الكم

الكم مطلقا في منع الصحة وجوده بالنسبة الى الاين سواء كان بالقطع او بالكسر يعني حصر سبب الانفكاك في القطع والكسر
كما هو المفهوم من الظاهر كلامه ليس في الغالب الا فقد يكون بالتكليف ونحوها كما اذا جرى خيط من طرفيه فانفك بعض اجزائه عن
بعض فاحق ليس هذا الانفكاك بطريق الكسر وهو ظاهر ولا بطريق القطع لاحتياجه الى آلة نفاذة كما صرح به موقف الجوهر
في الانقسامات الممكنة فيه نظر لان الانقسام الخارجي يحصل للحد بنفسه عنده فلا يلزم الاشتمال على تعادي غير متناهية
بالفعل كما يعلم الحركة الى الحيز المشكوك فيه الى السكون المخصوص الذي بعده بعد الخروج لانه متوقف على السكون
لحصوله بدون الحركة والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر لا خلاف في ان المعد البعيد لا يجب اجتماعه مع
الاثر لا خلاف في ان المعد البعيد نحو القريب خلاف كما اشار اليه في المحرر كما في حواشي المطالع فكان ينبغي له
لا اشارة الى ذلك اذ المراد به ها هنا الانفصال الحقيقي كما هو الظاهر فالانسب ان يقول سواء كان بالقطع
او بالكسر اذ المراد به ها هنا الانفصال مطلقا لم يناسب قوله ذلك لا بالقطع ولا بالكسر لان الانفصال الذي في
ما نحن فيه للوحدة بالذات لان معروض الوحدة اجزاء بناء ان الكم المنفصل لا يعرضه القسمة الانفكاكية بالمعنى المذكور
بواسطة محله ولم يبين عدم العروض بلا واسطة لان كون الوحدة اجزاء وانها منفصلة بعضها عن بعض لا شبهة
فيه مع انه صرح به بعيد هذا الكلام فاستغنى به عن كونه معروضا للقسمة الانفكاكية ههنا منفصل بعضها
عن بعض لفظ بعضها اما فاعل منفصلة والتانيث باعتبار المضاف اليه او بدل من الضمير المستتر فيها الراجع
الى الوحدات الثانية وجه عادة اعترض عليه العلامة الشيرازي بان المقدار الاصم لا يوجد فيه العاد
لانه مقترن بالاعادة له وايضا فهذا انه صرح في حواشي حكمة العين بان الاصم قابل للتنصيف والتضعيف بغير تناه
[illegible] المقدار المعين المفروض لتقدير المقادير بمنزلة الواحد في العدد
عده له لا يسلم بان لا يعده مقدار اصلا اذا سقطت امثاله منه مرات متناهية او غير متناهية فلا ينقض بالتقدير
التناهي الثالثة المساواة [illegible] الحكم بالمساواة قد يكون على ملاحظة الوحدة التي من فارضه عن
الكم بنفسه [illegible] ان لا يجعل العدد مطلقا مندرجا تحت الكم لكنه مخصوص بالمقادير لان
المطلق ها هنا بمعنى جعل العاد مطابقا للمعدود والمطابقة هي التاتي ذي الاطراف كما يستفاد في المقصد السادس
من حيث الوحدة والكثرة ولا شك انها لا تتصف في الوحدة بل في المقادير وهو فرع الى قسم الاول يجوز ان يكون

ثم ذكر الغير باعتبار الجزء فلا يحتاج الى التأويل الذي ذكره الشارح ثم ان النوعية باعتبار ان الخاصة الاولى وان سلم
في النسبة لا العروض فلا ينافي كونها عرضا ذاتيا على ان الواسطة في العروض انما ينافي اولية العروض لا كونه عرضا ذاتيا
الذي هو المدعى ههنا لجواز ان يكون عرضا اوليا بواسطة في عروضه وعرضا ذاتيا لانه اذا فرض اجزاء اي كم او فيه
بحث وهو ان المقادير يمكن ان يفرض متفاوتة الاجزاء فان شرط تساويها يستقل الكلام الى حكم التساوي وهو جزء
فالظاهر ان الاجزاء في المقادير ايضا الاعداد لا ان المراد بلفظ الفرض يكون ما في المقادير دون ما على ان الاجزاء بالفعل
متحققة في العدد فلا احتياج الى الفرض لكن المراد بالفرض ح هو محض الملاحظة ليس الا او المراد الفرض المطابق للواقع مع الفعل
واللامساواة مما لا يدرك بالحس المراد باللامساواة الزيادة والنقصان وهما موجودتان يمكن ان يدركا
بالحس بل انا نجد بالحس الحكم بالتساوي واللاتساوي الخارجي المساواة مثلا فانها وان احس بها مع المحل لكن بالحس
لا باحد الحواس الخمس بحقيقته او لبحث البصر فان اي جزء اي بعض الاجزاء الكائن فيه رح فلا بد للحد
الموهوم على الجزء الاخير من الخط مثلا اجزاء متلاقية انما قال اجزاء ولم يقل جزئين مع ان المقادير متصلة يمكن
ان يفرض فيه شيء غير متناه على ان كل الحد لا يمكن ان يفرض فيه اجزاء كما اشار اليه سابقا بقوله ولا يزال كذلك
ابعاد ثم ثلاثة الاجزاء ليس باعتبار ان كلا من الاجزاء الثلاثة ملاقي الاخرين مثلا بل باعتبار ان هذا الجزء بلا
ذلك الجزء على حد واحد وكذلك الجزء بلا تمام الجانب الاخر الجزء الاخر على حد واحد ايضا والحد المشترك ذو
وضع اذ قيل عليه كون الشيء ذا وضع فرع وجوده الى ان رجع الحد المشترك امر فرضي لا وجود له في الخارج فكيف
يكون ذا وضع واجيب بان المعنى ذو وضع موهوم وفرع المحقق المحقق كما ذكره الشارح في حاشية التجريد من ان كون الشيء
ذا وضع لا يقتضي وجوده بل لما وجد او وجد ما ينتهي فيه لم يسمع شيئا التنوين في شيئا للتقليل
وشيئا اما تميز او مفعول مطلق اي انتهاء انتهاء فيكون التقسيم الحقيقي تقسيما الى ثلثة وبها سماه خلاف الموهوم
يستلزم ان يكون التقسيم الحقيقي تقسيما الى الاقسام غير متناهية والعقل يجوز كون الحدود المشتركة خارجة في البعض
ومداخلة في البعض مما لا يلتفت اليه اذ لا وجه للتخصيص فتامل فيه فانه كان اي جزء من الخط فرض مساو للخط
قد يوجه عبارة الكتاب بان ضمير الخبر ان يحذوف وهو اسمه اي جزء الخبر فرض للحد الجزء والمعنى فان الشان
ان الحد في اي جزء فرض يكون بدايته ونهايته فلا مساحة فالمنفصل كالعدد الكافي منه كما في قوام الجنس المطلق

كما انار على ما اشار اليه الشارح في حواشي شرح المفتاح فلا ينافي ايراد الكاف في اختصار المنفصل في العدد كما صرح به وقد يجعل
ايراد الكاف فيه مثلا باعتبار الالوان والازمنة وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات وجزء المنفصل ما لذاته او بالعرض
كما يدل عليه سياق الكلام وفيه دفع لما يتوهم انحصار الكم المنفصل في العدد مستندا بان الجسم مع سطحه والسطح مع خطه
ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منهما عددا وبان القول كم منفصل بلا واسطة غير قار الذات كما ان العدد كم منفصل
قار الذات ووجه الدفع ظاهر لا الاستدلال الذي ذكره فيه تامل فالآحاد ولكنها متخذة على الوجه الاول عدد آحاد فان
تلك الآحاد لكانها متخذة على الوجه الاول احاد غير معينة لا وحدة عليه لا متناهية لان الوحدة والواحد يوحدة في نفسه
على ما تقرر فالوحدة احاد ووحدة وبهذا المعنى قيل ان كل خط حد منه حد منه طويل الامتداد والذي يطلق عليه
الطول بمعنى المعنى كما يطلق الاتصال الجوهري على انفس الصورة الجسمية والاتصال العرضي على المقدار فيكون معنى
قولهم كل خط طويل مع ان النظار يقال كلما كل خط انه طويل يطول بعد نفسه كما يقال الضوء مضيء حسو بين
السطوح اعني الجسم او عبارة المتن لا تامل بحث الظل فيما والجسم التعليمي الكرة المصمتة فان فيها سطحا واحدا لا
سطوحا وثنيا ولا الجسم الطبيعي فسرها الشارح تفسيرا بالمقصود وان كان ما اخذه في عبارة المتن تعين الوجدان
اخرى بعض الخ الظاهر ثم ان ما غيره حشو ما بين السطوح اما شده بما ينتهي او موصولة واضافة الحشو اليه بيانية على
التقدير بين ليس المراد بالحشو المعنى المصدري ولا الحاصل به كما ظن بل المحشو اما اصطلاحا او على المجاز اللغوي
كما ان يجوز ايضا اضافة اليه بحقق الاول والثاني وان كان لا يستلزم تحقق الثالث ولا يعقل الا ان الكلام في
الابعاد الجسمية فاذا كانت للاولين اضافة الى الثالث فان تعين الطول والعرض باعتبار العمق ولو عبر عنها
بالاضافة الثالثة للخ اظهر فانه قلت الطول الذي ذكره المص من الطول بمعنى الطول الامتداد الذي يغيبه زيادة طول
هو اضافة ايضا فيصح القول بان الطول اعتبر فيه اضافة ما نشأ بلا تكلف قلت الطول المذكور بمعنى الامتداد مطلقا
ولا اضافة والاقرب في توجيه كلام المص الطول الذي تعارف الطويل من زاد طوله على طول غيره بالنسبة الى القصير فيها الطول لان
الا اضافة في الزيادة الاضافية فلا اعتبار لها في الكلام فانه مع الكم محلها الجسم المشهور ان اللون عارض للسطح والبعض يابان فيه
العمق وقيل بانه فيه وهذا الكلام مبني عليه كما تقال بهذه القوة متناهية او غير متناهية فان القوة يتعلق بالحركة
التي يجوز على الكم متصلا او منفصلا فيتعلق بالكم في الجملة ويوصف لها ايضا اي واو تنبيه على الكشف الا انه هو التحقيق

اعم من المنفصل ح

العرض باللام فان عرض الجسم فيعرضها ليس على ذلك لو وجدت الوحدة فلها وحدة وهلم جرا واما اذا لم يوجد
فلا يلزم التسلسل الموجودة آخر في الاعتبار او يقال ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار الامر قد سبق الكلام فيه فلا نعيده
الثاني ان الوحدة كما فيه ان هذا القايل على رفع الايجاب الكلي الا على السلب الكلي الذي هو ما ادعى فلا بد من
عدمية وحدة الواحد الذي لا ينقسم كالجوهر الفرد والواجب تعالى وادعاء عدم الفرق بينهما لا يسمع قلت
ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال لو يجرد اعتبار ينقسم الى اثنين فان قلت اتصاف المحل الخارجي بالوحدة الاعتبارية
خارجي لا مدخل للاعتبار العقلي في ذلك فلو بسط اعتبار العقل وملاحظته لغو في البين لا بد فيه من الاعتراف بشيء
قلت اتصاف المحل الواحد بالوحدة وان سلم انه خارجي لكن لا يلزم انقسام الوحدة فان الحاجة ضرورة عدم وجوه
فيه فلم يلزم لم يلزم الا الانقسام في العقل لكن هذا ايضا غير لازم لان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فتامل
ولا يمكن اعتبار الاثنينية العقلية الا بالتكثر الاعتباري فان الوحدة اذا كانت موجودة في الخارج ينقسم بانقسام محلها
فيه لا بد من اعتبار حيثية الاجمال لم يكن الانقسام [illegible] واحدة ووحدة شخصية فان قلت الانقسام بحسب المحل
لا ينافي الوحدة الشخصية كما لا ينافي انقسام زيد الى الاجزاء وحدته الشخصية فان السواد القائم بهذا الجسم المتحد
وحدة شخصية وان كانت منقسمة قلت المحل اذا كان منفصلا بعضه عن بعض بان يكون احدهما في المشرق والآخر
في المغرب فادعاء ان العرض الموجود القائم بمجموع الانقسام واحد بالهوية كادعاء ان زيدا الموجود في المشرق وعمرو
الموجود في المغرب واحد بالهوية فلا يلتفت اليه فتامل ننقل الكلام اليه [illegible] ذلك الامر [illegible]
ذلك الامر اعتباريا فان قلت الاعتبارات لا تنافي [illegible] الكلام قلت [illegible] بالوحدة الاعتبارية وثانيا ينقطع
بانقطاع الاعتبار [illegible] الا ان يقال [illegible] عروض الامر الاعتباري [illegible] الكثرة الموجودة في الخارج وفيه تامل
[illegible] ان جعل الوحدة [illegible] امرا وجوديا كما قال المحقق [illegible] وعطفه على [illegible]
الكون [illegible] بالاضافة الى الغير وفيه بحث لانه [illegible] والوحدة الاتحادية
وانفصال الجسم لان [illegible] المذكور [illegible] انفصال الجسم [illegible] مغايرة
للوحدة الا [illegible] ان يكون امرا اعتباريا [illegible] الموجود [illegible] فرض اعتبار [illegible]
في الخارج [illegible] فقطعا [illegible]

دون

[illegible]

١٥١

دون في موضع [illegible] او زاحمه فرضنا [illegible] نبوازنه بالواقع [illegible] مقادير مختلفة
المراد بالمقادير [illegible] المقادير المتعارفة التي لا ينكرها احد وكذا المراد بالسطح فيما سياتي فلا يرد ان فيه مصادرة
لتوقفه على ثبوت المقادير [illegible] الاشكال [illegible] التبدل [illegible] الشمعة فقط [illegible]
[illegible] التبدل [illegible] الاشكال [illegible] الانفصال [illegible] الاجزاء بعضها عن بعض
[illegible] الجسمية المخصوصة [illegible] اي [illegible] انه اذا جعل طول الجسم عشرين
ذراعا وعرضه [illegible] ثم جعل الطول [illegible] عشرة اذرع فالمجموع [illegible] وعشرين ذراعا في الصورتين
والصافات [illegible] فان قلت انحصار التبدل فيما [illegible] وبعد التبدل لا [illegible] زوال مقدار جسمي الى
مقدار آخر [illegible] التبدل [illegible] فلا يصح الا ان نقول [illegible] مع الاعتبار
مع كونه [illegible] الوضع او التناهي [illegible] الوضع [illegible] المقدار بحيث [illegible]
[illegible] المقدار [illegible] بحيث يمكن ان يفرض مقدار [illegible] السطح [illegible] الخط [illegible]
في الوضع واما اذا لم [illegible] محيطا بالكرة [illegible] وجب تناهيه في المقدار بالبرهان الدال
على تناهي ابعاد الجسم مطلقا [illegible] كونه [illegible] في الوضع وكذا الكلام في استلزام الخط النقطة
اذ لا نقطة في محيط الدائرة فالسطح ليس يستلزم الخط ولا الخط النقطة واما الجسم فيستلزم السطح [illegible]
في المقدار [illegible] في الوضع [illegible] التخيل [illegible] تناهي الجسم [illegible] فلا يثبت
[illegible] مقدار [illegible] الجسم [illegible] السطح [illegible] واما الخط فلانه نهاية السطح فاذا لم يثبت [illegible]
يثبت وجوده [illegible] والاعتبار [illegible] فلا يدل على الوجود [illegible]
[illegible] لان هذين [illegible] الاشكال [illegible] الاولى [illegible]
[illegible] الكلام انه يلزم [illegible] على وجوده [illegible]
بوجوده [illegible] الحكم المذكور [illegible] اليه [illegible]
[illegible] في [illegible] يكون [illegible] وجوده [illegible] يكون [illegible]
[illegible] بين الشي وزمانه [illegible] فلا [illegible] الا [illegible]

في دوام الظرف دوام المظروف على انه ان سلم امتناع السيم سوى زمان الظرف وقت حدوث الاد زلا يكون
فيه فقد اتضح الملازمة وان لم يسلم فقد ثبت تقدم ذلك الزمان المعتبر مع عدم السيم على السيم بالزمان المتقدم
الا به من حيث انه كان مقارنا بالعدم لا انه علية فانه يتقدم زمانا كما سيجي فيلزم ان يكون للزمان زمان ووصف الط
لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتاخر اى يجوز ان يجامعه والا فتقدم موسى ع مطلقا بالشرف ممالا
شك فيه وقد يمنع لزوم هذا الجواز انتفاء كل متقدم بالطبع لان المتقدم بالطبع على المعلول الاول يجوز
اجتماعه كما يعد الصعب والظاهر امتناع جهتي التقدم في المتقدم والتقدم بالحقيقة ولو اعتبر في الحد التقديم بمقدار
اجتماعهما في الصدق فليشك نعم التحقيق ان لا مجرد تجويز اجتماع المتقدم مع المتأخر يستدعي الزمان كما يتبع من
الاطلاق انه يسمى تقدما زمانيا او طبعيا فيتبع اعطف فتامل وايضا اجزاء الزمان متفاوتة في الحقيقة اه
يمكن ان يقال بعد تسليم التساوي في الحقيقة ان التساوي فيها لا ينافي كون البعض اولى بالاولوية على اخرى الكون
معدة للاخرى وعدم الاولوية باعتبار امر عارض مع انه لا يلزم في تقدم الشرف ان يكون المتقدم ذا شرف
للشرف كما في العالم والجاهل بل جاز ان يكون باعتبار امر عارض يكون متساوية في الحقيقة لا يستلزم عدم تقدم
بعضها على بعض بحسب الشرف واما ادعاء التساوي بحسبه ايضا فقد لا يسلم لجواز ان يدعي شرف ما للبعض لقرب
من زمن الرسل عليهم السلام مثلا والكلام في ذلك الزمان فان زعلت الذي هو السبب الكلي اخير عدم وجود وجود
الزمان والدليل انما يستدعي الاولى اى الكلي لجواز عدميه الزمان اننا فلت يكفي في الاستدلال حصص ما الاولى
الدوام الابالقول بالفصل ينطبق بعضها ببعض معنى الانطباق هو الظرفية المظروفية ومع ذلك يستلزم
يجي اخر قيل فيه نظر لان التسلسل والاستحالة في استلزام محو الاخر وليس كذلك لان المقصود هو اللازمة
الزمان باستلزام وجود ذاته محالين كما هو الظاهر لا تتمكن او باستلزام التسلسل المحالي بالضرورة وبالجملة
يجي لا بيان الاستحالة استلزام التسلسل كما ذكر من الحجج حتى يرد ما ذكر فتامل فان مهيته كما سنعرفها اتصال الفيء
والسيم والحق الاعلى عدم الاستقرار اورد عليه ان مهية الزمان ليس عدم الاستقرار والاتصال كذلك العدم اذ الزمان معدود
من اقسام الكم ولا قائل بانه عدم شيء من الاشياء الاستقرار الكلي او غيره والاتصال فذلك العدم من الكم بل الحق مهية يعرض
له عدم الاستقرار والاتصال لحركة ايضا كذلك فعدا التعريف لا يفيد كون نحو ضيق التقدم للاجزاء الزمانية وانما هو يجمع على ما بطل

علوم ٥

٢

القه

اجتماع ه

واما حديث انقطاع السؤال فقد عرفت ما فيه وقد اجيب عنه ايضا اه قد اشرنا الى انه مجرد عدم
التقدم والتأخر الطبعي اجزاء الزمان يكفي في اصل الاستدلال فهذا الجواب انما يفيد مجرد نفي القول بعدم الزمن
بناء على منع جواز الاجتماع فيه البتة ولا يكفي جوابا عن اصل الاستدلال لان ما ادعاه المجيب مجرد منع عن اصله لان
التقدم الزمني كما سيصرح به في اخر موقف الاعراض تقدم اعتباري موقوف على اعتبار مبدأ او فرضه ما يوصف
بالتقدم اليه وبتبدل الاعتبار ولا شبهة ان الامس متقدم على اليوم بوجه لا يصح ان يكون زمنا اخر ابدا لكن
الوجه شيء من الاعتبار غاية الامر ان يكون له تقدم بوجه اخر حاصل لان تبدل تبدل الاعتبار ولا امتناع
في اجتماع قسمين ما اكثر في التقدم في شيء واحد والكلام في التقدم بالوجه الاول لا الثاني فليتدبر ولذا
كان حاضر موجود ابدا اسم كاخير انه وموجود ما صفة حاضر وخبر لا محذوف والتقدير اذا كان الان لا حاضر موجود ا
ثابت ويجوز ان يكون لا عملي ليس وحاضر مرفوع اسم وموجود خبره بل جاز ان يكون الحادث في الزمان ان بنواه
قيل فيه بحث لجواز ان يكون قدر مخصوص من الزمان بجميع الاجزاء لكن بعض الحديث قدر اخر مثلا وكذا
فالاولى ان يقتصر على نفي الضرورة وآذا الحال ان الزمان الحاضر غير منقسم اه قيل يجاب بانه غير منقسم ولا يلزم الجزء
لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان الانقسام الوهمي ان طابق
الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء بحسب نفس الامر لزم اجتماع الاجزاء المحكوم ببطلانه اولا وان لم يطابق فلا عبرة
به ولزم الجزء في نفس الامر لان الانقسام الفرضي المتفرع من الجزء هو الفرضي المطابق للواقع كما حقق في موضعه
وبالجملة فان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة ولا يبالي على هذا المعنى فخذ ما صح في تحقيق اخبك مقالة
حكمت بعجزها النفوس الناطقة ان المسافة والزمان كليهما ثم التحرك جملة متطابقة ان صح قسم بعضهن لحجة
فالكل في قسمها متوافقة اعلم ان المسافة اما نفس الجسم او ينطبق عليه وعلى كل تقدير يلزم من ثبوت الاتي
تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فيتم الاستدلال به ثمانا ان الكلام الزامي على التقرير الثاني اذ لا يقول
المتكلمون بالدليل الثاني للجزء وكانه انما سماه برهانا لانه لوحظ فيه الدليل بخلاف الاول فتعذر بل غير متصور
المراد بالتعذر التعذر بحسب التحقيق والا كان تمكن بحسب المفهوم فظهر وجه الترقي بنفي ذلك الامكان وان حمل التعذر
على التعذر بحسب فالامر اظهر فان قلت لا مناقضة اه حاصل السؤال انا اخبارنا بالتقدم كانت على وجه عملا بها بينهما

قوله م

على الظرفية فيرد عليه وان كانت عبارة المصنف تقريرا لاستدلال الحرى بان المقصود الآن دفع ما حاصل الجواب
ان مقصوده منع ايضا ما اشار اليه المحشى والنازع النقطه مما لا يلتفت اليها في عدة امور التقييد نقول
في عدة امور بالنظر الى محل الكلام والافطلق لا تخفى ركاكة في العرض والامام الرازي نقضه اى الجواب في
المشرقية فيه بحث اذ عند مراد الدليل المذكور الرازى فلا يتجه النقض وقد نقل ليس في المباحث المشرقية قد به
الالزام فالظاهر بعض الحكماء الا بتعلق بحيث لو تحقق وجود الزمان كالنقض بالنسبة اليهم او سلطه بدليله وقد اخرنا
الى انه الزام ويعني الحصول في الوسط انه في الحركة بمعنى التوسط شبهة وهى انها تحدث في الآن فيوذلك
الآن لا بد ان يكون الجسم منطبقا فذلك الانطباق اما الحيز الاول وانه محال لان الحيز الاول محل سكونه واما الحيز الثانى
وانه محال ايضا لان الحيز الثانى انما لا يحصل الجسم فيه الا بعد قطع لا يحصل الا في زمانا فيكون متحققا بمتوسط فاذا فرض
الا انها غير منطبقة على المسافة قيل عليه انها وان لم تنطبق على المسافة باسرها الا انها تنطبق على
من اجزائها على التبادل فيلزم المحذور فان اجيب بان المنطبق عليها من النقطة فحينئذ لا يلزم الجزء قلنا المنطبق
عليها الحركة بمعنى القطع هي النقطة ايضا فلا يلزم المحذور ~~فان اجيب بان المنطبق عليها من النقطة~~ الجزء ويمكن ان
تقول الجزء انما يلزم من تتالى النقطة في المسافة اللازم من تركيب الحركة من اجزاء لا تتجزى لان المتحرك من نقطة
الى ثالثتهم ينقطع في ان تنقطع فينقطع من اجزاء الجسم ايضا امرا غير منقسم فيلزم الجزء الذى لا يتجزى لانه يثبت
النقطة اذ لا يلزم كون محلها غير منقسم بل ان محلها الخط ولا يلزم من انطباق الحركة بمعنى التوسط على نقط على
التبادل محذور اذ لا يفرض نقطتان الا وبينهما امر منقسم ينقطع المتحرك والكلام بعد محل تامل معنى التمام
في ذلك الامر المنطبق عليها اورد عليه ان الحركة بمعنى القطع لم يكن موجودة فكيف ينطبق على المسافة الموجودة
فان معنى الانطباق التلازم في الانقسام وكيفيته وذلك بعد الوجود واجيب بمنع اقتضاء الانطباق في الانقسام
وجود الجزئين المنطبقين اذا لم يكن في المباحث المشرقية ما ذكر في المباحث المشرقية من ان الموجود عندهم
كم متصل هو الزمان عند الحكماء هو الآن السيال فخالف لما نقل في الكتب من مذهبهم من ان الزمان الموجود
عندهم كم متصل غير قار الذات فلا يصح ان الزمان اى فيه ما كان قراءة فان قلت هذا لا يستقيم
لان فيه ثبوت اصل مدعى المستدل على عدم حقيقة الزمان لان الماضى معدوم قطعا وكذا المستقبل فلو لم يكن الحاضر

زمانا

كما مر ... ان يقع ... حمل الزمان
... ان لا وجد في الزمان
... اه لو حد في الحاضر
الى الماضى او في المستقبل

وقيل النقض بالنسبة الى توابعهم

فاذا استدلوا
على عدمه الزمان ابطاله
بالوجه الثلاثة
برهنا بالعدم الجزء
عندهم م

زمانا موجودا لم يوجد الزمان اصلا قلت لما ثبت ان الموجود عند الحكماء هو الآن السيال فالمستدل ان
ان نفى وجوده فلا يتم دليله وان نفى وجود الامر الممتد فلا خلاف فيه ح وما كان قابلا للزيادة والنقصان
فهو موجود ان اريد بيان ما كان قابلا لهما في الخارج الى ربع موجود فيه فمسلم لكن وجود الامكانات ايا ما كان لجسد ثم وان
اريد بيان ما كان قابلا لها في الذهن او في الجملة موجود في الخارج فمم وليس ههنا دليل الى السرعة اه حاصله ان
التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان ليس لكون احد الحركتين اسرع من الاخرى لعدم الدوران
وجودا وعدما اما الاول فلتحقق الاختلاف بالسرعة والبطؤ مع انتفاء التفاوت بين الحركتين زيادة ونقصانا
واما الثانى فلتحقق التفاوت بينهما مع الاتحاد في السرعة والبطؤ وتحقق في الاول تخلفه لكن الامر الممتد عن
اتحاد الحركتين وفي الثانى باختلافهما عن اختلافهما لا الاستلزام الخ والجواب عن هذا الجواب معارضه كما
لا يخفى واما الحل اعنى النقض التفصيلى فهو ما ذكرناه سابقا مع انها اعنى هذه الامكانات اه هذه الواو
من الشرح لا من المتن كما يدل عليه النظر في نسخ المتن فكان نحو ان الشارح الاشارة الى ما هو حق العبارة لان
الف التفريع بعد هذه الامكانات ومعه والحال على ان التعليل مستفاد من السابق فينبغى ان يجعل قوله لانها
تعرض او معطوفة على التعليل المقدر المستفاد من السابق وهو الذى ذكره حالة ربع بعده الاستحالة قيام
الوجود بالمعدوم وان وجد الواو في بعض نسخ المتن فالامر اظهر ولا شك انه ما يمكن عروضه للامر
موهومة او النقطة عبارة عن الامكانات المذكورة اعنى الامر الممتد والامتداد عبارة عما بين الطرفين ويحدد وما بين
بعضه موسع محدد ثم يخرج منها الموهوم عبارة عن المحل فان الاكثر المحل عليه اى ما يرجع الاول والاول المحمول عليه
في الثانى عبارة عن الامتداد فافهم ولئن يكون الامتداد العقلى كذلك الا ان الامكانات الخارجية اه فيه بحث
لا انا لا نم ان الامتداد الخيالى لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شئ غير مستقر ولا يكون ذلك الا في
الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط سيال نعم قد يكون سيلان امر خارجى سببا لحصول شئ لك
الامتداد في الخيال كما في الشعلة الجوالة والقطرة النازلة لكن كون كل امتداد خيالى كذلك فاصلا من الامر الموجود
الخارجى مع دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة وقد اعترض الامام الرازى الى قوله فيلزم دورا في
قيل عليه امكان وجود كونه كذلك وكذا امكان السرعة والبطؤ امر معلوم بالضرورة الحسية فانا لم نتوقف فحصوله

قسم

فكلي

على وجود الزمان كما هو الظاهر لم يرد اعتراض الامام الرازي ولمن تنبه لما الذي عد وجود الزمان لان ما توقف
عليه الامر الثابت بديهة ثابت بالضرورة فان الامر كلها هذا الكلام من الامام بناء على ان الزمان
المدعى وجوده هو الامر الممتد وقد صرح في المباحث المشرقية انه الان السيال كما ذكره الشارح فيما
سبق ثم ان تقدير الامام اياه بالايام ونحوها لا يدل على وجوده كيف والمتكلمون الذين ينكرون وجوده
يقدرونه بما ذكر والمقصود بيان حقيقته المخصوصة لا شك ان المقصود هنا الاستدلال بما ذكر على وجود
الزمان وان لم يكن الكلام اخرا الى بيان انه كم متصل ولهذا قال الشارح احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين
واما بيان حقيقته فعقد وضع له المقصد الثامن اللهم الا ان يكون سياق كلام الامام موقوفه على هذا
النمط واجاب عن الثالث انه قيل هذا الجواب لا يجدي لان السؤال الثالث بعد لزوم التناقض ولم يندفع
بهذا الجواب كما لا يخفى يلزم القدح في اصول كثيرة منها ما ذكروه في اثبات وجود المكان وابطال الخلاء كما
سياتي فان كلامهم هناك مبني على وجود النفس الموصوف بالزيادة والنقصان لان التقدم امر اضافي
هذا الدليل كما يدل على ان التقدم ليس نفس جوهر الاب يدل على انه ليس الاب ماخوذا مع عدم الابن سواء
اعتبر العدم معه مطلقا او لاحقا او سابقا لان المتبادر من قوله لان التقدم اضافي انه اضافي صرف
والاب مع عدم الابن ليس اضافيا صرفا بل هو مشتمل عليه او منضم فتامل اي ما هو متصف بالقبلية
الاظهر في توجيه عبارة المتن المختصر الى حذف مضاف اي معروض كما سيجي مثله اي ليس في تلك التقدم جهة
عن تجرد اعتبار عدم الابن مع الاب انه الظاهر ان لفظ هو في عبارة المتن اسم لا وراجعا الى التقدم وهو
باعتبار عدم الابن معه اي عدم الابن المعتبر معه على قياس قوله لم العلم الحاصل الصورة ضمير لا وثم يجعل هو
معطوفا على ضمير ليس قوله وليس في تلك التقدم نفس جوهر الاب ولا الابوة [illegible] مع انه الاب بتقرير المص
لان الاب يعتبر مع العدم اه لانه هو المطابق لقول المص وبالجملة الى قوله فلا يكون نفس العدم على ان
هذا الاحتمال فظهر بطلانه من قوله فيما سبق لان التقدم امر اضافي كما نبهناك عليه واما انطباق قوله
لان الاب يعتبر اه فيظهر من قوله فيكون القبلية نفس العدم والا لكان اه فتامل فان العدم المعتبر قد يكون
موجبا اه كلام المص يشعر بان العدم يختلف بالقبلية والبعدية اعني قد يعتبر العدم المعتبر مع الاب قبل اذ يعتبر بعد

فاخرجه

فاخرجه ان رجح نظرا بان حمله على ان العدم قد يصير سببا للقبلية الا انه قد يصير سببا للبعدية لان السبق في
قبلية الاب وبعديته لا في قبلية العدم وبعديته فنقول بعض توجيه الشارح حال من المستتر في يختلف اي يختلف
به ولو بحسب الاعتبار كون العدم موجبا له او يقال الباء للتعدية اي يجعله العدم مختلفا ان جعل مثله قبليا
حكم كون العدم موجبا له او يقال الباء للتعدية اي يجعله العدم مختلفا مثلا فاذكر انه الاكان
اعتبار العدم معه موجبا لتأخره ابدا بقي شيء وهو ان الشارح بما ذكر ان ليس التقدم نفس عدم الابن
مطلقا ولا عدمه اللاحق ولم يثبت انه ليس عدمه السابق فان قلت سياق الكلام الى تقدم ذكر
العدم وسياق الكلام كما ستعرفه في تقدم الاب قلت الدليل الدال على ان تقدم الاب ليس نفسه لا يدل على
ان تقدم عدم الابن ليس نفسه لان العدم كالتقدم اضافي بخلاف جوهر الاب فتدبر ولا ماخوذا
مع عدم الابن بطلان هذا الشق وان كان غير مذكور صريحا في المتن الا انه فهم من قوله لان التقدم
امر اضافي كما حققناه ولا ماخوذا مع وجود الاب الظاهر في العبارة ان يقول مع عدم الابن واما الابن
الماخوذ مع وجود الاب فلو تقدم لتوهم كونه نفس المعية لا البعدية التي كلامه فيها فكان مراده وجود الاب
السابق مع الابن فيعود الى اعتبار عدم الاب معه والا لم يكن سابقا وقد تبين انه عروض القبلية اه هذا
التبيان ليس من قول المص وليس في تلك التقدم نفس جوهر الاب مثلا على ان يكون معناه ان منشا التقدم
ليس نفسه والا لم يصح الاستدلال عليه بقوله لان التقدم امر اضافي اذ لا امتناع في كون غير الاضافي سببا
للاضافي بل من قوله فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه فانه فهم منه على توجيه الشارح انفكاك
التقدم عن الاب والتاخر عن الابن ولو كانا منشائين للتقدم والتاخر لامتنع انفكاكهما عنهما وفيه بحث
انه لا يلزم من عدم كونهما منشائين لهما لزوم وجود شيء اخر يتصف بهما لذاته الا ترى ان الجسم ليس منشا للحركة
العارضة له مع انه ليس هناك شيء مغاير للجسم يتصف بالحركة حقيقة فان قلت المراد من قوله ليس لذاتهما انه
ذاتهما ليسا معروضين حقيقيين لهما ليصح قوله فلا بد من شيء اخر يتصف بهما لذاته قلنا الدليل الذي ذكره اعني
والا امتنع انفكاكهما عنهما لا يفيد ذلك لان تجرد كون شيء معروضا حقيقيا لشيء لا يستلزم امتناع انفكاكه عنه
الا ترى ان الحركة في الجسم غاية ما يتخلف ان يقال انه لما ثبت انه عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس

متساوية ذاتيهما فلا بد من منشأ هو حقيقي بالضرورة ولما علم ضرورة ان منشأها والمنشأ الحقيقي لها هو الامتداد الذي لا يقبل لذاته الاجتماع بل بعض اجزائه متقدم وبعضها متاخر لذاته كما ينبه عليه انقطاع سؤال وجه تقدم ولادة زيد على ولادة عمرو اذا انتهى الجواب الى ان ولادة زيد في سنة ثمانين وولادة عمرو في سنة تسعين على ما سبق في مباحث الحدوث بكون جزئه ظرفا للاب وجزئه المتاخر ظرفا للابن اقام قوله فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لا لذاته فلا بد من شيء آخر يكون منشأ لهما لذاته لانه يدل على وجود الزمان نوع خفاء فتامل واعلم ان اللازم من الدليل على تقدير تمامه زيادة القبلية على الامور المذكورة واما وجودها فلم يتعرض له في الاستدلال حتى يثبت وجود موصوفها اعني الزيادة والمسطور في كتب القوم بعد الاستدلال على زيادتها بما ذكرنا وخصوصيته لانها نقيض اللاقبلية كما مر فلو اقتصر المصنف فاحر لان ما يقتضيه الشيء يستحيل انفكاكه عنه ان اقتضاه تاما كالابعاد عند الاطلاق اما اذا لم يكن الاقتضاء تاما فقد ينفك المقتضي عنه لمانع كتخلف البرودة عن الماء فان عدم الحادث متقدم على وجوده قطعا خلاصة الجواب منع كون المتقدم امرا وجوديا وحديث اتصاف عدم الحادث به سند للمنع فلا يرد ان اتصاف عدم الحادث بالتقدم ثبوتي وانما الموصوف حقيقة شيء آخر وانما نسب العدم الحادث بتبعية ذلك الشيء فلا يلزم عدمية التقدم على ان الاتصاف الحقيقي يكفي في استلزامه عدمية التقدم ولا حاجة الى بيان الاتصاف الذاتي وفيه اي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته مراد توجيه تذكير ضمير فيه مع ان الظاهر رجوعه الى الحقيقة وفيه وجه آخر وهو ان يقال في قوله حقيقة الزمان مضاف محذوف اي في بيان حقيقة الزمان وضمير فيه راجع الى المضاف انه جوهر فالاول ان الزمان جوهر قايم بنفسه وله نسب مختلفة الى الحوادث وتلك النسب قابلة للزيادة والنقصان والمساواة فالزمان قابل لهذه الامور لا الذات بل الوصف بسبب انه جوهر قايم بذاته قوله قايم بذاته صفة كاشفة للجوهر وتنبيه على ان مرادهم بالجوهر هاهنا هو القايم بذاته لا ما هو قسم للممكن فلا يرد ان وجوب الوجود ينافي الوصفية ولا بعد للجوهرية لجواز الواسطة كالواجب نعم نعم يرد عليهم لزوم تعدد القديم بالذات ولا شك في بطلانه وان لم يوجد الحركة او قيل مرادهم انه ان لوحظ وقوع الحركة فيه سمي زمانا وان لم يلاحظ سمي دهرا سواء وقعت فيه بالفعل ام لا منقوض بتقدم اجزاء الزمان الماضي الزمان

الاجزاء المفروضة المرتسمة في الخيال فهذا الانيافي ما في المبدا عند القائل بان الزمان جوهر مجرد ان لو كان العدم موصوفا بالتقدم او التاخر وقد قلت قد سبق ان اتصاف غير الزمان بالتاخر بمعنى كونه في الزمان المتاخر ومعنى اتصافه بالتقدم بمعنى انه في الزمان المتقدم فلا يلزم بما ذكره في الاستدلال كون العدم موصوفا حقيقيا بها حتى ينافي كون التاخر والتقدم وجوديين عندهم قلت فحينئذ لما فرض عدم الزمان لا يكون له تاخر ولا تقدم بهذا المعنى فتامل واذا لو لم يكن الحكم اثبات الزمان فانه قلت كون التقدم والتاخر امرين عدميين لا يقدح في اثبات مطلق وجود الزمان اذ يكفي فيه ان اتصاف الزمان بهما خارجي كاتصاف الاعمى بالعمى قلت فحينئذ ايضا لا يوصف بهما العدم فان ادعى ان قيامهما بالزمان خارجي وقيامهما بعدمه اعتباري دعوى يكون تحكما والا فلا بد من الفرق وكذا ان ادعي كون الفرد القايم منهما بالزمان موجودا والفرد القايم بعدمه عدميا بناء على ما تقرر من جواز كون فرد من الطبيعة النوعية موجودا وفرد آخر منها معدوما فتامل مختلفة المنع فان الاحاطة في الفلك معنى في الزمان بمعنى المقارنة ورابعها ما ذهب اليه ارسطو قيل يرد عليه السؤال المشهور الذي اورده نصير الدين الطوسي في الاسئلة التي كتبها الى الكاتبي وهو ان الحركة لا بد لها من الكيفيتين السرعة والبطوء فلذلك ان هو بعينه تعريف الزمان فقبل حركة الفلك الاعظم زمان هو والجواب ان احدى الكيفيتين المذكورتين من لوازم الحركة متاخرة عنها ذاتا وكذا الزمان لانه مقدار لها قايم بها فغاية ما لزم تقدم احد الامرين على الآخر بالذات والمحذور انما هو تقدم الزمان على حركة الفلك الاعظم ولم يلزم ذلك فليتامل من الآيات الالهية التي هي الوجه الاول اي على تقدير كون الزمان كما منفصلا فيكون مقدار الحركة مستديرة قيل من ابن تيمية ان يكون تلك الحركة حركة في الوضع ثم لا يجوز ان يكون حركة في الكيف على ان انحصار ذلك الشيء الغير القار في الحركة انما هو على الاستقراء الناقص فالدليل ظني لا برهاني والجواب عن الاول انه بين كل حركتين في الكيف ايضا سكون كما صرح به المصنف في مباحث الاين فيلزم الانقطاع الا على تقدير ان يكون مقدار الحركة اينية وآنا لا ينعكس بناء على سبيل الانسب في اللوح او تعدد الاصول الاكثر فتعال المسلك الترجيح ومن سمي ويلحق الزمان وقد تبين ذلك بان كلا من الحركة والمسافة غير قابل لها بالذات وهو ظ فتعين ان القابل بالذات هو المقدار من ان مقدار المسافة قار فتعين مقدار الحركة فان اقتضاء الحال موجودا يتوقف على وجوده وموضعه مع عدم كفاية الوجود ظاهرا وما عدم كفاية الوصفية كما يفهم من كلامه فلان النقل الصحيح عن الفلاسفة ان جميع

المقدمة

مقام

الزمان

قوله

الاعراض

[illegible]

موجودة في الاعيان لجنسها لا لجميع انواعها كالاشارة اليه اشارة حسية في اوايل هو اشي التجريد فوجود هو فيه الزمان
لا ينبغي ان يكون زيد على موجودة في الاعيان اذا ثبت لزوم انقضاء محل العرض بعينه الى بعض تحقق هيهنا شي وهو ان سياق
كلام الشارح يدل على ان المقصود هنا انما هي محل الزمان موجود في الخارج مع ان المثبت هيهنا محلية الحركة بمعنى القطع
وهو امر وهمي فتامل فان قيل نسبة المتغير اه حاصل السوال انا لا نسلم انه لو كان الزمان موجودا لكان مقدارا
لمطلق الموجود وذلك لان نسبة المتغير اه وقد يوجه ذلك القول فان قلت يقتضي هذا التوجيه ان يكون
الزمان مقدار الحركة مطلقا سواء كانت مستقيمة او مستديرة وقد صرح بانه مقدار لحركة الفلك الاعظم قلت المقصود
من هذا التوجيه انه لا يلزم ان يكون مقدار الغير الحركة واما كونه مقدارا لحركة مخصوصة اعني حركة الفلك الاعظم
فيعتقد كما ذكر وقد سلف بيانه لا المقصود فان قلت نفس الزمان متغير ايضا بل هو نفس التغير فيلزم ان يكون له زمان
اخر قلت بعد تسليم لزوم الزمان الزايد مراده من الموجود المذكور غير الزمان وانما سكت عن استثنائه لانه سبق
من بيانه غيره فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية اه انما لم يذكر البعدية لان نسبة متغير الى متغير
بالقبلية يتضمن نسبة الاخر الى الاول بالبعدية فهي مذكورة ضمنا ثم انه انما يلزم الزمان على الجانبين اذا لم يكن احد
المعين نفس الزمان اللهم الا ان يقال هناك ايضا زمان في كلا الجانبين الا انه ليس بزائد على احدهما ولهذا اسقط ما
اورده الامام في الملخص على مذهب ارسطو من ان مقدار الشيء موجود معه بالزمان فلو كان ذلك المقدار معه بالزمان
لكان للزمان زمان واذا نسب بحال ثابت الى متغير اه هذا التحقيق مخالف للاطلاق ما مر من جوابه من ان المتقدم والمتاخر
ما لا يجتمعان اذا لم يكونا زمانيين احتيج فيهما الى الزمان وما سيأتي في الالهيات من ان تقدم البارى على العالم ليس تقدما
زمانيا عند الفلاسفة ايضا والا لزم كونه تع واقعا في الزمان اذ الكلام هيهنا في القبلية والبعدية الزمانيتين ولهذا
قال اولا واذا كانت القبلية والمعية والبعدية المشهورة بالزمانية عارضة له تع فتامل وقد سبق ما يتعلق
بالمقصود اه اشارة الى ما نقله من المباحث المشرقية من ان الزمان الموجود عندهم هو الان السيال المنطبق
على الحركة بمعنى التوسط وجب ان يكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتا واحدا بعينه اذا دلزوم كونها واحدا
بالذات لا بالحد اعتبار التغاير باعتبار التجدد كما في الان الغير المستمر الغير المستقر ضرورة انه مشار اليه
اشارة حسية فيه بحث اما اولا فلانا نقول ان كل ما يعتبر والاشارة الحسية اليه النقطة في وسط الخط والخط في وسط السطح
فيما ذ

مع انها موهومات لان الخط عندهم ليس مركبا من النقطة ولا السطح من الخطوط بل هما متصلان لا مفصل
فيهما فلا يلزم عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجود
فيه او وجود المحل الذي يتبعهم المشار اليه فيه واما ثانيا فلان المشار اليه اشارة حسية هيهنا وهناك
هو ما يقال له المكان في العرف العام واما ان ما هو المكان عندهم المشار اليه ففيه تامل وانه ينتقل منه الجسم واليه
المنتقل اليه بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا وقت الانتقال اولا المنتقل اليه بتحصيله فيمنع وجوده حال
الانتقال كما في الكيفية التي يتوجه اليها الجسم حال حركته في الكيف هذا هو المشهور وفيه اعتراض مشهور وهو
انه لا يستقيم على تقدير كون المكان هو السطح كيف والطير من موضع الى موضع في الهوا ينتقل الى ما
انتهى اليه حركته مع كونه معدوما قبل وصوله اليه لكون الهوا متصلا عندهم في نفسه لا سطح موجود
فيه فاذا خرقه المتحرك بحركته حصل هناك سطح محيط به ويمكن ان يجاب عنه هيهنا بان المدعى وجود
المنتقل اليه ولو حال انقطاع الحركة لا حال الحركة غاية ما في الباب اشتراك جميع الحركات في هذا الامر ولا
يتصف بالزيادة والنقصان فان قلت الواقف على طرف العالم ان لم يمكنه مد اليد الى ما يرجع فذاك
جسم مانع وان امكنه فذاك فالذي يتسع من خارج العالم بطرف اصبعه متسع لكل يده في زوج العالم قابل للزيادة
والنقصان مع انه لا شيء محض عندهم قلت تعذر مد اليد لا لوجود مانع بل لعدم الشرط وهو عدم الحيز
والمكان ومنه علم ان وقوف ذي اليد على طرف العالم مما لا يمكن ولو امكن لم يحتج الى فضاء مد اليد بل تكاثف
كالواقف انه بديما يتسع بعضه اللهم الا ان يعرض الوقوف بحيث لا يتجاوز سطح الواقف سطح العالم
تامل نبه بهاء على وجود المكان اه فالمنع الوارد على الوجوه الاربعة لا تقرره فيه لكن المشار اليه بلفظ
الضرورة بحث ظاهر وهو ان الضرورة هيهنا دخلت على مقدمة من مقدمات الدليل وضرورتها لا يستلزم ضرورة
المدعى اللهم الا ان يثبت مما نقل من ان الحسي من انا العلم بكونه مشارا اليه اشارة حسية يتضمن كونه موجودا
كان العلم بالانسانية يتضمن العلم بالحيوانية فضرورة الاول يستلزم ضرورية الثاني وفي تسلسل الامكنة فان
قلت التحيز ان كان مكانا فلمكان زايد وان كان حالا في مكان هو نفس ما نقل باتين في الضد اما الوجود والتقدم
الزماني لاجزا الزمان فلا يلزم التسلسل فيه كما في الزمانيات لا يتصور في الشيء بالنسبة الى نفسه والا لكان الامكان له اه

حقيقة م

الذي يلزم

وغيره

بتسع م

على م

المتوسط

فيكون في الجسم الاخر المكان رد عليه بان كلمة في معناه فيجوز ان يكون احد الجسمين في المكان باحد معنييه والعكس بمعناها الاخر مثلا
يكون الجسم في المكان بمعنى كونه حاصلا والمكان فيه بمعنى قيامه به ولا منافاة بينهما فان قلت معنى قوله الجسم في المكان لا يعقل فيه
فقط وهو بط قطعا لانا نعلم بالبديهة ان المكان الشيء خارج منفصل عنه قلت معلوميته انفصال مكان الشيء
عنه بينا على انه لو لم يكن كذلك لم يتصور ان ينتقل الجسم منه واليه فلا يكون قوله وايضا فيستقل الخ وجها مستقلا
تامل وذلك بانه يجوز حلوله او ان يكون حلول المكان في محله سريانيا وانما يلزم تداخل الجسمين في التمكن
في مكان ما اليه والمكان محله منه فيلزم على تقدير ان يكون حلول المكان في محله سريانيا تداخل الجسم المتمكن مع الجسم الاخر بالضرورة
ولكل جسم مكان بالضرورة فان قلت كان ينبغي ان يقال لما جسم حيز ولكل مكان بالضرورة فالترديد مستدرك
قلت انما فصل اظهارا للفساد في اخر الشقين فيلزم التسلسل وعدم تناهي الاجسام فان قلت لم لا يجوز ان
يكون طرف ذلك مكانا لهذا او طرف هذا مكانا لذلك قلت يجب ان يكون المتمكن منطبقا على مكانه الحقيقي كما سياتي
ولا يتحقق هذا فيما ذكر وقد عرفت انه لا ينتج الوجهان في الاشكال الثاني على ان الجسم في احد المقدمتين بمعنى
الصورة الجسمية كما صرح الشارح في الاخرى بمعناه والظاهر لا تتناسب في احدهما بمعنى المحلول وفي الاخرى بمعنى
الحصول فلا يتكرر الوسط بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات لم يرد بها المتمكنات من حيث هي متمكنات
حتى يرد ان هذا ليس اصلاحا للدليل لعدم تكرر الوسط اذ الاشياء المتعددة اعم من المتمكنات فيكون كقولنا زيد يعقد
الانسان وكل ما نعيد في عليه الحيوان فهو ماشي ولا شك في عدم انتظامه بل المراد بها المتعددة فلو بدلها بالاشياء
المتعددة لكان احسن وتسميته الاشياء متاع كونه السطح الذي هو حيز الجسم مكانا له فان قلت افلاطون لا يقول بان الجسم
مركب من الهيولي والصورة بل هو عنده جوهر بسيط والهيولى عنده اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المختلفة
للاجسام المتنوعة كما ان الصورة اسم لتلك الاعراض فقوله التي هي جوهر جزء للجسم ليس مناسبا لمقامه قلت اه
قوله في الاستدلال الهيولى تقبل تعاقب الاجسام اي الصور الجسمية يدل على انه منقول الاخير كما هو المشهور
في مذهبه او كلامه محمول على التنزل على ان كلام الشارح ليس بصريح في ان الجوابية على مذهبه على ما ينتج
الثاني من النزول الا ظهر انه يقال يعتمد عليه الشيء ويمنعه من النزول الا فيقتضي هذا انه يلزم ان يكون الجبل
الذي علق به الحجر من راسه مكانا له عند العامة وكذا القوة القسرية المعتمدة للحجر وليس كذلك والاعلم ان جعل المكان عبارة

ما ذكر

ما ذكر خطا ما بين ههنا انه يوجب ان لا يكون السهم النافذ في الهواء والطائر فيما بين السماء والارض وكذا الحجر المتحرك
بالقسر الى جهة فوق في مكان اذ ليس الخارج مكانا لها التي هو تمنعها من النزول وهو ممتنع فانا نشاهد كلا منها متحركا
والحركة لا بد ان يكون من شيء الى شيء ومعناه الانتقال من واليه هو المكان لذا في الانكار حتى لو وضع الدرقة الدرقة
تحت من الملك ليس فيه فتشبث بالتعصب اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة لها اجيب عنه باختيار الشق الاول
ومنع لزوم التسلسل لان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهذا الامكان يقتضي المكان ان يكون
للمتصف مكان لا وجوده فلا يلزم التسلسل وفيه نظر لان لزوم التسلسل لتحقق ابعاد غير متناهية ليس باعتبار اتصاف
كل بعد منها بالحركة الاينية حتى يرد ما ذكر بل باعتبار ان القابل للحركة الاينية لا بد ان يكون امرا متمكنا بالفعل
اذ ما لا يتعلق بالمكان كالمجردات لا يجوز قابلا لها اصلا والخصم ايضا معترف به وسيصرح الشارح في الالهيات
بان ما ليس له مكان لا يمكن حصوله في الاحياز ولهذا استدل المحققون على ان الله تعالى ليس بمكان بانه لو كان كذلك
لزم قدم المكان وبالجملة بنى الكلام على انه يستحيل ان يتصف في بعض احيان وجوده بما لا يتعلق له بالمكان في بعض
متمكنا والظاهر ان العقلاء متفقون عليه نعم يمكن ان ينقض الدليل بالبعد المجرد بناء على انه لو قبلهما لذاته لزم التسلسل
والآخر بالاجسام لا ينقضه ايضا لانه اذا امكن انتقال كل واحد تقع الشرطية بناء على ان المكان كل درجة
في نفسه لا بناء على امتناع الخلاء كما اشرنا اليه فيما سبق الا ان يقال انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فان قلت
خروج كل من الاجزاء الفلكية عن مكانه لا يستلزم خروج المجموع فما الفرق بينه وبين ما نحن فيه قلت خروج
كل جزء فيما نحن فيه الى مكان غير مكان جزء آخر بالضرورة لتطابق الامكنة وتداخل الابعاد ولا كذلك فيما ذكرته
فليتامل والجسم ايضا لا يقبل لما فيه من البعد فانه يتقدم قبول الخارج الجسم الحركة لذاته لا يستلزم عدم
قبول الجسم اياه الا ان يقال ان العرض الحال فيه لا يقبلها لذاته ولو كان لذاته يلزم ان الجسم يقبلها قطعا تمكنا كما ذكر
مبني على توهم ان المراد من قبول الحركة لذاته القبول لها بالاستقلال وليس المراد ذلك بل المراد به تحقق قابلية
الحركة في ذاته ذلك الشيء ولا يقيد الحركة بالاستقلال والتبعية ولا شك في تحقق هذه القابلية في العرض الحال
في الجسم لا يقال الظاهر تقييد الحركة بالاستقلال اذ يلزم على تقدير تحقق القابلية المذكورة ان يكون للبعد الحال
مكان آخر وفيه تساوي الامكنة لما سيصرح الشارح في النوع الثالث بان المتحرك بالعرض لا يلزم له مكان لانا نقول البعد الذي

جوهر فلو قبل الحركة كان حركته بالذات والاستقلال فيلزم به مكان آخر وبهذا لا ينقضي تعدد الحركة في الشبهة بالاستقلال كما
لا يخفى على الفطن ولو سلم فغايته ما في الباب ان يكون هذا جوابا آخر غير ما ذكره المحقق فتامل وعدم اقتضاء سائر الصور
والاعراض لما الصورة النوعية فعلى كونها مخصصة بجزء ان النوعية الموجودة في الجسم الطبيعي مقتضية تحيزها منفية
لتعين ذلك المقتضي لا انها من حيث ذاتها تقتضيها بدون وجودها في الجسم تقتضي حيزا كون هذا الذراع
المعين فيه بحث لان هذا من العاديات التي نجزم بها مع جواز خلافها بلا نجزم بها بالجملة فالحكم بتعدد البعد بعد عدمهم
بناء على انه انما هو على ذلك دليلا بل جهم فلا اعتداد بحكم الحس بالوحدة ههنا لتعارضه مع البرهان كما لا اعتداد
بحكمه بان الجسم موجود واحد واما حكمه بوحدة الذراع في زعم المعارض فجزم بمعادة ولعله هذا يتجه ذلك بين
البعد المادي والبعد المجرد ورد انه ربح بها الحركة في حاشية التجريد بما حاصله ان منشأ التداخل هو الاتصاف انا
بالقطع الامتدادي وهذا الاتصاف موجود في المادي والمجرد فيمتنع التداخل بينهما ايضا سواء فرض هذا واما
او مركبا اذا اعتبر ... في السطح المحيط مركب من سطوح ولذا يقال يحيط بالمربع ستة سطوح والظاهر بعض
كما يدل عليه اعتبار السطح المحيط بالطير واحدا على ما سبق الآن فالتركيب بان يعتبر بعض محيط السمك مشابها للفلك
في الماء كالجنب ثم الطاق بما ذكر ان سطح ... ينحل ويحدث بسطح آخر فالملاقي للحركة مساحة وكذلك الحجر المستقر
الموضوع في الماء ينحل جميع سطوحه بالماء وما كانت حركة السطح اه فان قلت يلزم منه ان لا يلزم بالى لبس
في السفينة المتحركة مكانا مع ظهور بطلانه قلت لزوم المكان ليس باعتبار الحركة العرضية بل بانه قد يتحرك
بان لا انفلاك يفارق المكان والريح يقف الطائر يقال في الهوا يقف لان الريح مع الهوا المتحرك فلا معنى
لوقوفه ظاهرا فالاولى ان يمثل بجزء من المقام والشاقول في الحركة الاينية فالمثل بالكرة المذكورة ليس بذاك
والمثال المطابق للمقام انما هو الفلك ... دار الحس اذا فتح فان مكانه السطح القائم بالكرة
الحاوي ... لانه حفظ عليه البديهة وقبل الانفكاك فيدخل فيه
بالانية البعد هذا البعد عند القائلين به جوهر قابل للاشارة الحسية غير مفارق للمادة مفارقة الابعاد الجسمية
المادية فيها فكانه امر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل الاشارة وجميع الاجسام التي هي
جواهر كثيفة ثم هذا البعد المجرد مشابه للابعاد والاجسام باسرها فهو ثم يغطي الفلك الاعظم وكل بعد مجسم منطبق

بقدر م

على

على بعض من ذلك البعد المجرد لانه قال ذلك البعد في النفاذ مشابه للقوة الجواهرية الساري في البدن ومباحث الزمان ... نقوله الحق
منع كونه قابل الزيادة والنقصان من عوارض الموجود الا ان يقال ما بين الطوفان وبين نبينا محمد عليه السلام اقل مما بين
نبينا ويوم الطوفان ثم ورد الوضع في سياق كلامه اشارة الى ان الوضع معنيين الحالة التي يتميز بها الجسم
في الاشارة الحسية والمقولة التي هي احدى الاجناس العالية كما مر فان قلت اذا كان الحيز في المجرد هو الوضع اي الحالة
التي ينسب فيها الاشارة الحسية فلم لم يكتف بجعله اي الحيز سائر الاجسام واثبت فيه الحيز بمعنى المكان قلت لعزوة
ان الجسم الممتاز في الاشارة الحسية الكائن تحت آخر محيط به يوجد فيه لخفاء ... المكان فلا يعرض للحركة
خارجية الطائر فوق الاجزاء متخففة والوضعية جزئيتها وان تحقق الذي يكفي لعروض الحركة الى رجبه وسيأتيه
لهذا الكلام في مباحث الاين على راي المتكلمين اما الريح الهابة انما قيد تفسير الهوا بالريح ... وصف بالهبوب تتمة
مع ان الطائر انما يتغير لان الريح هي الهوا الهاب اشارة الى وجه تانيث الهابة بانه على تاويل الهوا بالريح والريح
يؤنث قال الله تعالى ريح فيها عذاب اليم ولان المتعارف وصف الريح بالهبوب في صندوق يحيط بجميع اجزاء سطح
جميع باطن الصندوق جميع ظاهر ذلك الجسم المنقول الجواب ان تغير النسبة معلل بالحركة فعدمه بعدمها فان
قلنا اذا كان التغير معللا بالحركة وجودا وعدما يلزم مساويا لها فكيف يمكن ان يوجد الحركة بدون التغير في الطير
الواقف قلت للمستدل لم يدع وجود الحركة في الطير المذكور في نفس الامر بل لزومه من تغير المكان بالسطح
فاذكره وجه آخر لنفسه فالتغير المذكور وليس بضائر للمستدل فانا نستدل الا مكنة اذ لكان ثابتا من
انه التمكن اما ان كان ... منه شيئا قريبا فلا يرد ان شخصا اذا دار على نفسه غير خارج عن مكانه فلا شك في انه
تحرك الهوا ايضا بعينه فقد تبدل السطح المحيط به مع انه ليس بمتحرك حركة اينية بل قيل لكن اذا قبل يلزم ان يكون
انسان محفوف بكرباس مثلا يجب ان لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا
لانه لم ينتقل عن مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء يجب ان
يفارق سطح الماء الملاصق له لزم انه يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا بد فيه ... اقول انما المحذور عن اثباته
فقط لانه فرض تساوي حركة الحوت وحركة الماء الجاري وفرض ... على اصل الفلاسفة كما سيجيء من ادلة ابطال الحيز اشتراط
المكان المعاوقة الى ... وكل حركة وهي منتفية في حركة الحوت على التقدير المذكور ... يستدلون بالوجوه المذكورة

هذا الاعتراض منقول عن مولانا الشهير بقاضي زاده الرومي منه

هو البعد المجرد اعني افلاطون ومن تبعه فانهم يلتزمون كلية انه المفروض المذكور الى الذي الان يردون فيه منع
طرف المتكلمين بناء على عدم تمام دليل اشتراط المعاد وقد قولنا عن الاول بعد تسليم ان سطح الكرة بامن المذكور
مكان لذلك الان ففي وجوه الاول انهم ارادوا بالمكان نفس الحركة الاينية المكان المطلق ولو بالنسبة الى مجموع
المتحرك بالذات وبالتبع الثاني انهم ارادوا استبدال المكان انما نشأ من جهة التمكن طلب نيله اعني القصد الذي
هو كون الجهة مقصدا للمتحرك وبالجملة هو معنى التوجه الذي لا يوجد في حال السكون زوال وحد طلب الحصول
بالمعنى الظاهر في الحركة الطبيعية حال السكون وهذا الطلب متحقق في الصورة المذكورة الا انه تخلف المقتضي
لمانع تخلف بروحه اما عنه لمانع التسخين القريب الثالث ان المحصل في القصد الرابع من بحث الاكوان على
راي المتكلمين اختلافهم في تحرك الجواهر الوسطانية من الجسم المتحرك فقد لا نم ان ادعاء عدم نفس الانسان
المحفوف بالكرة بنفس حركة اينية سفسطة نعم ادعاء عدم حركة المجموع سفسطة فتامل فقد نقص قرينة
الاستعارة الظاهر ان ضمير قرينة راجع الى المكان ويمكن ان يرجع الى الان وتجعل انتفاء قرب الماء من الاستعارة
كناية عن عدم تمكنه على حال الملائم بينهما فدل على ان المكان عند الشيخ مبني على عدم القائل بالمكان
بالفصل واتحاد الامكنة بالحقيقة النوعية فاذا ثبت كون مكان من الامكنة بعدا ثبت كون جميعها كذلك
وقد صرح ابن سينا اه اشارة الى ان الكلام الزامي فلا يرد المنع بان المعلوم ضرورة وجود المقصد عند
حصول المتحرك فيه واما وجوده عند القصد فلا لمحيط المحدد اه الاضافة بيانية او لامية وتفسير
لقعر فلك القمر ارادته لذاته الوجه الى محيطه فلك الاعظم المتبادر من العبارة اذ لا مقعر للجسم المطلق ولا انه
منتهى الاشارات وقد بالغ الامام الرازي اه هذا الجواب من طرف القائلين بان المكان هو السطح ولذا قال الخلاء
مجعول عند الا من طرف المتكلمين والشيخ الخلاء محال عندهم كما سياتي الان وحقيقته ان يكون الجسمان اه اي حقيقة
الخلاء المتنازع فيه لا حقيقة الخلاء مطلقا بقرينة قوله بعد ذلك الاختلاف فيه واما الخلاء فاستحالة العالم المتفق
عليه فلا يلزم ان لا يكون مذهب المتكلمين الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء قيل اذا اخذنا
صفحة من حديد او ذهبا مثل الرصاص عليه ثم فصلنا احدهما عن الاخر فحصل المقصود سواء ثبت المكان
ام لا ومنع الانطباق مكابرة وانت خبير بان مجرد ما ذكره لا يكفي اذ لو وجد فيها مسام جاوز في الكلام لزم الخلاء الكذب

الهواء

وجه مع ما يرد ان الكلام لا يثبت بالمثال الجزئي [illegible] م

اي فلا يكون معلوما بالضرورة فلا بد له من برهان تم

فيه ان سؤال الاستدراك من باب تعيين الطريق وهو خارج عن قانون التوجيه

الهواء الى البين مع ان نفاعتد ذلك لا بد انهم ثبوت الزاوية لا يقدح في المقصد فبناء امكان الصفحي الملساء يكفينا
اظهر فيه فان قلت الزاوية اذا كانت صغيرة جدا دخلها الهواء ولعقص فيها للطافته لا يدخلها الرصاص ونحوه
قلت في لا نم قوله فينفصل فيها اجزاء اخرى عليها تامل والا فعدم ملاستها فان قلت الترديد بين عدم الانفصال
وبين وجود الزوايا على تقدير فرض تساوي وضع الاجزاء مما لا وجه له لان وجود الزوايا لا ينافي مع التساوي
قلت فرض التساوي لا يستلزم تحققه في نفس الامر ومعنى قوله فان كانت ملساء انما كانت ملساء في نفس الامر كما يعد
كذلك على الغرض فلا محذور فيصنع فيها اجزاء اخرى هذا جاز في الامام ايضا وانما لم يذكره هناك لعدم الاحتياج
اليه فان قلت لم لا يجوز ان يبقى فرجة وهمية لا يمكن ان يوضع فيه جزء خارجي على ان الفرجة الواقعة في الخلال
فرجة خارجية البتة ولو سلم فالفرجة الوهمية لا يقدح في المقصود اذ لا يكتفي فيه الهواء بحسب ما يمتنع كما
نحن فلا محذور الا ان يقال المراد مما اشرت اليه من ان الفرجة لغاية صغرها يدخل فيها الهواء للطافته دون
غيره من الاجسام التي لا يقبل التخلخل فتدبر قال الامام اه الظاهر ان المحذور فيما ذكره الامام عدم تناهي الزوايا
في البعد وفيما ذكره الشارح او لا انقسام زاوية واحدة بالفعل الى غير النهاية لكن في قوله ولا بد من الانتهاء الى
سطوح مستوية بحث لم لا يجوز ان ينتهي الى سطوح صغار منحنية ولا ينتهي الى سطوح مستوية ولا بد ان يثبت الزوايا
الغير النهاية قيل فكان ما ذكره الشارح انما عدل عن هذه الطريقة لهذا الاشكال ويمكن ان يوجه كلام الامام بعد
تسليم ان السطح المنحني لا زاوية فيه بان اراد بالمستوي ما لا زاوية فيه بقرينة السباق لا ما يقابل الانحناء
وبالاستواء بهذا المعنى يحصل المطلوب لانا اذا فرضنا كاسين طبق واحد على احد طرفي الاخر ثم رفع العالي
دفعة يحصل الخلاء اما ان قلت اذا حصل المطلوب فما فائدة في امكان الصفحي الملساء قلت الامام بذكر المكان
الصفحي الملساء بالمعنى المذكور ههنا بل قال ان سطحا اذا لاقى سطحا آخر ثم ارتفع عنه دفعة واحدة اه
نعم ما ذكره في الاربعين في عنوان البحث بان يقال معنى آخر كلامه انه اذا لم يتحقق الاستواء في السطح
بسبب انقسام سطوحها على الزوايا فلا بد ان ينتهي الى سطوح صغار لا زاوية فيها وبه ثبت المطلوب ان لم يكن سطحا
ملساء وهذا المعنى صحيح بلا تعمل والا لم يمكن التماس بينها الآن الاجزاء لا تتجزى اصلا فان قلت لم لا يجوز ان
يتماسا بنقطة كما اذا التقت كرتان العظيمتان بكرة عظيمة قلت لان وجه السطح يقتضي تماس شيئين منقسم في جهتين

اه لا يجوز لان لم

الا [illegible] ان لم يدخلها [illegible] ثم [illegible] الوسطاني او نسلم م

في المقصود واحتبس لغاية صغرها

لانه يكون بعض الاجزاء اخفض

نظيره لغرض تساوي وضع الاجزاء فاذا لم يتماس كذلك يلزم ان لا يوجد السطح بل يكون هناك اجزاء لا يتجزى
كما هو مذهب المتكلمين بل نظام حبلا ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم اخر ولا يلزم تداخل الاجسام فان
لم لا يجوز ان يكون بينهما صفحة رقيقة من الهواء فيتخلخل عند الرفع ولا يلزم التداخل بل جواز التكاثف نعم لو ادعى
احدى الصفحتين بل التكاثف لا لازم لان سبب حركة الهواء من بينهما الى الخارج هو الانطباق والانطباق الوسط
مع انطباق الطرف والا لزم تفكك الاجزاء فيلزم التكاثف قلت يعرض انطباق الصفحتين في صورة
الاستدلال بان يمر احديهما على طرف الاخرى عليها الى ان يتم الانطباق وادعاء تكاثف اجزاء صفحتي الحديد
في هذه الصورة قريب من السفسطة وكذا ادعاء انفكاك بعض اجزاء احدى الصفحتين هواء متخلخلا بناء على
جواز انفكاك الاجزاء الارضية بعضها عن بعض فان الارتفاع حركة سيما ان حركة الارتفاع حركة تقطع
القطع الا حركة تقطع المتوسط وحاصل كلامه ان حركة الارتفاع واقعة على مسافة منقسمة وكذلك حركة الطرف
من الطرف الى الوسط وقطع احدى المسافتين مع قطع الاخرى زمانا وان كان حركة الارتفاع متقدمة بالذات
على الحركة من الوسط وليس تقدمها بالزمان حتى يرد عليه ان الحركة من الطرف الى الوسط يكون على مسافة
منقسمة فقطع النصف الاول متقدم على قطع النصف الآخر ففي زمان قطع النصف الاول يكون الوسط خاليا
بالضرورة بل هذا قيل وفيه نظر لانا سلمنا اتحاد القطعين المذكورين زمانا لكنا نقول زمان السلوك الى الوسط
ان كان عين زمان السلوك الى الطرف لم ينطبق الزمان على الحركة المنطبقة على المسافة وان كان بعده وان لطف فقد
خلا الوسط ولا يخفى ان هذا لا يندفع بادعاء اتحاد حركتي الارتفاع والهواء زمانا فليتأمل نعم في ذلك الزمان يتحرك
الجسم الى الوسط فلا الزام فيبحث لان المسافة التي يتحقق فيها حركة الجسم انما يتحقق في آن الا كائنة ما لم يحصل الا
لم يتصور الحركة من الطرف الى الوسط والا لزم التداخل فالحركة الزمانية لا يتحقق في ذلك الآن بل بعده زمانا فيخلو
الوسط في ذلك الزمان فان قلت كل لا كائنة يفرض في مسبوقة بلا كائنة اخرى لا الى نهاية ولا يوجد لا كائنة الاولى
حتى يقال الحركة من الطرف الى الوسط متاخرة عنها واقعة في زمان يكون آن تلك الا كائنة مبدأ له فلا يلزم
فيلزم الخلو قلت يكفي في اثبات المطلوب العقل بجزم اجمالا بانه ما لم يحصل الا كائنة لم يتصور الحركة من الطرف الى
الوسط وان لم يمكن ان يشير الى الا كائنة معينة بانها متقدمة على تلك الحركة الا انه هذا التسليم الثالث ارجاع الفلك الى الجسم

الطرف الى

والمرور

الثالث

الثالث وحمل الاول على الجسم الثاني السابق عليه حمل الكلام على المتبادر والا فلا مانع من رجعه الى الثاني و حمل
الاول على ظاهره لكن ذلك ظاهر بادنى تامل ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني لاستلزام الدور كما يقتضيه
مكان الثاني مشغول بالاول كما هو المفروض فلا ينتقل انتقال الثالث يستلزم التداخل وبنسبة فيتحرك الاجسام
العالم كلها التي ههنا على معناه اللغوي فلا ينافي المراد ثم المراد ههنا حركة جميع الاجسام بحركة بعضها على ان
المراد لان الحركة المستقيمة اتفاقا تقتضي ان يكون للاخر مكان خال والتحقيق ان المراد امتناع حركة بعضها لتوقفها
على الاخرى المتوقفة عليها بالاخرة وانه دور صريح كما ذكره شارح المقاصد ولو حمل الكلام الزاما وجعل
المراد لزوم حركة الافلاك حركة اينية مع عدم قبولها اياها عندهم لم يبعد ونصوير ان المتحرك الى الخلف
المفهوم من هذا التصوير ان التكاثف انما يتحقق في واحد مما قدام المتحرك وهو المنتهي وكذا التخلخل انما يتحقق
في واحد مما بعده وهو المنتهي والاقرب الى المعقول وهو المتبادر من عبارة المتن ان يكون مما قدام المتحرك يدفع
ما قدامه ويتكاثف وينتهي الى ما يتكاثف فقط وكذا ما خلفه ينجذب ويتخلخل وينتهي الى ما يتخلخل فقط
عليك بانه يرد الآن فهذا الدافع المتوسط اما الملاقي الدافع على المتوسط بمعنى قاصد الدفع والا فهذا المتوسط
لم يدفع شيئا كما يدل عليه قوله وما لم يندفع به وكذا المراد بقوله ما دفعه ما قصد دفعه اذ المتوسط لم يندفع بالفعل
الآن يقال انما يتكاثف لكانه دفع بالفعل او يكون الدفع بالنسبة الى بعض الاجزاء لكنه لا يلائم اصل الكلام
ويضعف الانجذاب اه فان قلت مسألة الانجذاب ان لا يقع الخلاء وهذا السبب متحقق في كل مرتبة الانجذاب
بل لم يضعف قلت بناء على قلته التخلخل في كل ما خلف المتحرك قدرا ما وبهذا يظهر ان التخلخل لو لم يثبت
الا في واحد مما خلف المتحرك لم يظهر وجه ضعف الانجذاب تامل واذ لا خلاء هناك واذا تحرك سمكة
اه فيه بحث لانا نجد ان يعدم الله تعالى ماء في قدام السمكة ويوجد ماء اخر على مكانها فعلى تقدير تسليم انتفاء الخلاء
في الماء لا يرد علينا هذا الالزام اصلا اما اشار الى انا لم نتعرض لهذا الا انه قد سبق منا اشارة الى مثله انه رينا
تدافع الاجسام وقد اشرنا الى الجواب حيث قلنا بل فيما سبق لزوم حركة الافلاك اينية مع انه لا يمكن التزامه عندنا لانه في
قواعدهم انا ثابت عندهم بالدليل القطعي على زعمهم ففي زمان انما الصحيح الايراد بهذا الانه لو جاز وقوع الحركة
في ذلك الخلاء في الآن ووقع حركة في المعاوق الاول في زمان لم يكن لذلك الآن نسبة مقدارية لعدم المجانسة كما لا نسبة

ل نسبة الى هذا الزمان

للنقطة الى الخط بما فلا يصح ان يفرض ثمة معاوق آخر يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الاول كنسبة ما وقع فيه
حركة عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول وهو المنع في تمام الدليل لكنها تقتضيه الا ترى ان الحركة في الخلا
المفروض وقعت في زمان معين موازنا للمعاوق فيها بل الزمان كله بازاء المعاوق فيه بحيث اذ لو كان الخلا بازاء
المعاوق لكان الحركة في الخلا واقعة في آن فلا يتم الدليل كما حققه محققو البحث بل بالنوع فان قلت هذا
كلامه مبني على ان القسمة الوهمية يستلزم جواز الفعلية وان لم يكن الا بازاء فرض وتقويمه ومع هذا لازم
فلا يقتضي الحركة زمانا قلت مراد المص منع ذلك الاستلزام فلابد من اثباته وهو منها بحث آخر وهو ان منع كل
بطيء كفلك الثوابت مثلا اذا تحرك في زمان لا ينقسم الا وهما فلا شك ان المتحرك السريع مثلا كفلك الافلاك يتحرك
فيه ايضا فاما ان يتساوى الحركتان في السرعة والبطء ومقدار المسافة المقطوعة وهو بين البطلان او يقطع
السريع بسرعته اكثر مما قطعه البطيء فلا محالة يقطع مقدار ما قطعه البطيء في جزء وهمي من الزمان فقد وقع
الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان اللهم الا ان يقال الحركة التي يقع في ذلك الزمان ويقطع مسافة ما لا يكون الا
اسرع الحركات ولا يوجد ما هو اسرع منها حتى يلزم قطعه مقدار تلك المسافة في ذلك الزمان فليتأمل وان لم
نسلم نفي الجزء الى ان هو الجوهر الفرد ان مبني الاستدلال على ان الحركة لا يقع الا على مسافة منقسمة ثبت كون ما هو
زمان الينه وقد اشرنا فيما سبق الى ان القائلين بالجزء لا يشترطون الانقسام في الحركة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى
جزء آخر يليه يتحقق الحركة ولذا قالوا الخروج عن الجزء السابق عين الدخول في اللاحق كما سيحققه الشارح في مباحث
الاكوان وبالجملة على تقدير ثبوت الجزء الذي لا يتجزى لا يتم الدليل على الامتناع فلا يعارضه مع ان المدعى
هو السلب الكلي اعني امتناع جميع افراد الخلا الا ان يثبت ان امكان فرد من الخلا يستلزم امكان جميع الافراد
لجواز ان ينتهي قوام الخلا الى قوام لا يمكن ما هو ارق منه او حاصل منع وجود ملائين نسبة ارقهما الى
اغلظهما كنسبة زمان الحركة في الخلا الى زمان حركة ذي الملا الاغلظ لجواز ان لا ينتهيا المذكور ولو سلم عدم جوازه
لم يلزم جواز تماثل النسبتين ايضا لان الاولى من النسب العددية والثانية من النسب المقدارية وقد برهن
اقليدس على انه يجوز ان يكون مقدار لا يوجد بينه وبين تلك النسبة في النسب العددية ولكن ان تنقل المنع
الى نسبة المعاوقة ونقول لم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلا الى زمان ذي المعاوق على وجه لا يوجد تلك النسبة بين
في سند المنع

فلا يتجه ان يقال لا يثبت التماثل بينهما
فتدبر

المعاوقين

المعاوقين على ما ذكره اقليدس كما لا يخفى وبان المعاوق قد يكون من الضعف قد يكون بان المعاوق
من حيث هو معاوق لا بد ان يكون له اثر ما والا لم يكن معاوقا والظاهر ان مراد الشارح بالمعاوق ما من شانه المعاوقة
لا المعاوق بالفعل فحاصله تجويز توقف المعاوقة على قدر من القوام واما الفعل فبانا نفرض الكلام على التقدير ان شرط
فليس بشيء ايضا لان مراد المجيب ان المعاوق الذي نسبة معاوقته الى معاوقة المعاوق الآخر كنسبة حركة
عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الآخر يجوز ان يكون من الضعف كما ذكره وهذا الاحتمال قائم في كل معاوق
نسبته الى المعاوق الآخر كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الآخر فتبصر وكذا المنازع في البعد المجرد
بل لم لا يجوز ان يكون هناك ابعاد مجردة موجودة بمعنى انها قائمة بذواتها لم يكن صدق البعد عليها صدق الجنس
على انواعها او العرض العام على افرادها والاحتياج الى المادة انما يلزم اذا كان صدق البعد صدق النوع على
افراده اذ حينئذ يلزم ان يكون المقتضى للتشخص مادة كما سلف لزم اختصاصه به فيتأمل اذ يجوز ان يكون ذلك
السكون لا اتفاق وجوده فيه بسبب من الاسباب كما سياتي نظيره في تعريف الابعاد من غير اقتضاء الذات
حتى يلزم الاختصاص ثم ثقفه شناعة في عدة حاله اعترض عليه بان الطبيعة المقلوبة في
الحال اذا نفوشه صار سبعا البيته غير ان ينضم اليها شيء يلزم ترجيح المرجوح وذلك غير معقول الجواب ان
الطبيعة التي يقتضي شيئا اذا منع عنها مقتضاها تنازع المانع وتكسر سورتها شيئا فشيئا وهذا معنى التعدي الى محل
ان الطبيعة تفعل فيه ايضا الميل الغريب لكن احدث فيها القاسر الغالب عليها في اول الامر ولا تقدر على افنائه
دفعة ثم لا تقاوم ذلك الميل بتمامه فيفنيه شيئا فشيئا الى ان لا يبقى من الميل شيء اصلا وعند ذلك يعود الطبيعة
ميلا طبيعيا الى ذلك الحيز الطبيعي فلا اشكال واما عندنا فالكل مستند الى الفاعل المختار اشارة الى الحركة
في الوجهين معا واذا استد المدخل وقف اه قيل على تقدير القول بالجزء يمكن ان يقال اذا استد المدخل يجوز
ان ينزل الجزء من الماء والاجسام الى غاية صغره ويبقى حيز ذلك الجزء خلاء ثم يقف الماء وبطلان هذا انما يثبت
اذا ثبت ان امكان شيء من الخلاء يستلزم امكان كل من افراده المفروضة الا ان يبنى الكلام على الالزام في القائلين
بامكانه لا يفرقون بين فرد وفرد لزم الخلا فان قلت لم لا يجوز ان التخلخل قلت الطبيعة تقتضي الا سهل
فالا سهل فيما كان وقوف الماء اسهل عليها من تخلخل حجمه ودخول الهواء من جانب آخر بدل عليه انها بعد الاضطرار تنزل

ما تعلمنا بما يفاني

زرق الطائر مزرق

اما بمزاحمة صعود الهواء في الجزء الموضوعة في الماء جمع زراقة من زرق الطائر بقذفه تزرقا اي رقه
وايضا اذا حصل الجذب او نقل من اثر ريح ان هذا الوجه اوفق بامتناع الخلاء والاولى امتناع التداخل والحق
ان الوجه الاول لا يدل على نفي مذهب الخصم اعني يثبت الخلاء لانه لا بد من وجود الخلاء في جميع الاشياء بل يكفي
وجوده في الجملة وذلك الوجه انما يدل على انه لا خلاء في ما في تلك الانبوبة لا على عدمه الذي هو امتناعه
مطلقا فاذا اخرجنا عنها فان قلت فلم لا يمكن الظرف اذا فرغناه من الحديد تلك الفتيلة لعظم حجم
الهواء الموضع الطبيعية من كسر الحديد بخلاف كسر القارورة كما اشار الى ذلك الشارح في حواشي حكمة
العين ان قيل انما يلزم كون الانكسار لامتناع الخلاء في احد الوجهين وامتناع التداخل في الآخر لو كان الجسم
متلازما للتداخل والخلاء وهو ممنوع لجواز التخلخل والتكاثف فالجواب ان الهواء لا يتكاثف الا بالبرودة
ولا يتخلخل الا بالحرارة هذا كلامه وفيه بحث لا نسلم ان الانكسار في الظرف الحديد ايضا والظاهر خلافه
والقصوى فتأمل والولا انها مملوءة فيه ما يبقى فيه انه لا يدل على المطلق فعقد ما هناك فاذا علق
في مادة في الجسم تعليمي والجمهور على انه ليس في الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق لما بطل الاول
فلان الخلاء لو كان فيه قوة جاذبة للجسم اللطيف لكان يجب ان يمكن عنده وصول اليه وان لا يمكنه مبادرته
وينفصل عنه على ان ابن زكريا قد رآه خلاء هو بعينه فلا خلاء في السراي حال الشغل بالماء وان قال اذا خلا
مذهبه فالفرق بين السراي وغيرها واما بطلان القول الثاني فلان الخلاء متشابه الاجزاء كالستوى فليس
بعض اجزائه بالدفع عنه الى الاجزاء من العكس فيلزم ان لا يسكن الجسم في الخلاء وبقولنا اقتضاء او بنا له
قبل نتيجة الشارح للمنع حمل الاولية فيد المطلق الاقتضاء من غير تعرض لما عليه تدل على الاقتضاء وحمل
تعلق التقييد لذكره بذلك المطلق فهذا انما فيه لما ذكره في حواشيه على التجريد حيث صرح هناك بان الاولية
قيد لاقتضاء اللاقسمة وانه لا حاجة الى التقييد اقتضاء القسمة بذلك القيد لحق انه متفق ان القسمة اللا
انما اعتبرت في التعريف المذكور في هذا الكتاب بالنسبة الى نفي العرض فمراده ههنا هو ان العلم المتعلق بمعلومين
يقتضي انقسام ذلك العلم المتعلق وهو صحيح اذ لا يتعلق علم واحد تفصيلي بمعلومين لكن ذلك الاقتضاء المتعلق
بمعلومين لا لذاته لان الكلام مبني على ان الحاصل في الذهن اشباح الماهيات لا انفسها كما اشار اليه في حواشيه حكمة العين

اي الاقتضاء المنفي في قوله لا يقتضي القسمة اللاقسمة

واما

واما التعريف الذي ذكره في حواشي التجريد فانما اعتبر بالنسبة الى الموضوع ولا شك ان العلم المتعلق
بمعلومين لا يقتضي انقساما في محله فان النفس الواحدة تدرك معلومات كثيرة مع انه لا انقسام في محل النفس
خلاف العلم بمعلوم بسيط فانه يقتضي اللاقسمة في محله اذ لولاه لانقسم ذلك العلم لان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال اذا كان حلوله فيه حلولا سريانيا ولكن الحال اذا انتهى الى سائط معلومة فلانا نقول بين الكلاميين من قصد
مرتبة لتصورات متعلقاتها فيه ان حال التوافق النسبية على المذهب المشهور وجوهها النسبة الذهنية لا انه
كذلك اذ يقال يقصد ربما يستلزم تقصد بحزئه وبعبعه واما التعريف فنعم وكالجذرية والكعبية ونحوها
تكون من العوارض العددية لا المقدارية والعلم اذا ضرب العدد في نفسه فذلك العدد هو الجذر والحاصل المجذور
والمربع ايضا ثم اذا ضرب ذلك الجذر في ذلك الحاصل فالحاصل هو المكعب فالاربعة هو الجذر والستة عشر المربع والثمانية
واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة او قيد المكتسبة لظهور انتفائه بها وان كان كل كيفية مركبة كذلك
لان تصور الكل موقوف على تصور الجزء فان قلت الامور النسبية لو كانت مكتسبة متوقفة تصوراتها على
تصورات امور ما لم يوجد نسبة بهذا الاعتبار بل باعتبار ان يتعلق فهمها فورية كانت او مكتسبة بالقياس
الى تعقلات امور اخر وهذا المعنى لا يتحقق في الكيفيات المكتسبة وايضا المراد بالغير هو الغير حقيقة والتغاير بين الجزء والكل
اعتباري كما حقق في موضعه قلت اما الاول فلا بعد لان حاصل الاعتراض عدم شمول التعريف لشيء منها
فكيف يعد ان عد الاعراض النسبية المكتسبة نسبة بهذا الاعتبار لا باعتبار كذا اللهم الا ان يقال هاهنا
ان يكون نسبتها بهذا الاعتبار قرينة على ان المراد بالغير في تعريف الكيف الخارج منه لا يدفع الاعتراض بالاعراض
المكتسبة بالرسوم اللهم الا ان يقتصر على المراد وعدم تعقله فعلى هذا ولما ثانيا فلان الاعتراض بالنسبة الى كل
جزء من اجزاء الكل المغاير حقيقة بالنسبة الى مجموع الكل ومطلق الغير على اصطلاح المتكلمين لا ينطبق عليه هذا
التام الكيف ان فعل في الاشياء وقوله اراد الخفيف فلا يستقيم لان الحرارة تفعل التعريف ايضا ولذا قال الا خلاف
فالثقل يفعل سرعة في المشترك عند اللمس كما يلقى السواد مثلا في العين واما الثبات فيفهم منه الثقل الى الحس المشترك
فربما يكون محسوسا باللمس الظاهر وذكر اوائل المسئلة فتأمل بخلاف الثقل او مثل اخراج الثقل بغير اخراج الخفة ومثلا
قال الامام هذا النوع من الشيخ باخراج الثقل والخفة فان قلت الخفة مثلا اذا امر اقدم مساعدة او وجد او قاموا بها كما اقتصد
بيعطي

ان عن الاعراض الذاتية للعدد الذي هو موضوع الحساب م

للجسم الملاقي للمحل بمدافعته ومبدؤها كالحجر الموضوع على الزق المنفوخ فيه المتمكن تحت الماء قلت الخفة المدافعة او مبدؤها الطبيعية من لا تعلل الجسم الملاقي اياها اما من حيث كونه جسما او من حيث كيف للحيثيتين من فرض في الجسم وليس شيء لان القسم الثاني هذا بعينه بالاعداد العارضة للمجردات تنبيه م
قيل عليه اذا اثبت من عرض العدد للمجردات لم يكن علم الحساب الباحث عن احوال العدد مندرجا في ما تفتقر في حدهم بان البحث فيها عن احوال ما يستغني عن المادة في الذهن لا في الخارج اجيب بان الحساب ينظر في العدد مطلقا بل من حيثية لا يوجد الا في العدد المقارن للمادة كما يدل عليه تتبع مباحثه لانها غير عارضة للا عداد فيه والمجرد مستغن عن المادة في الخارج م
في المصاف لما سبق من تخصيص الشارح عنوان المرصد بالكيفيات بالاستعداد وما قيل قد نبهنا هنا او ايراد ما في الكلام ان المراد عدم عروضها للمجردات اولا وبالذات ويمكن ان يقال في دفع الاعتراض بتخصيص الكيفية المذكورة انما المراد منع انه يجوز ان يكون ذكره للبحث عن غير المقارن مستطردا دائما
امان لا يتعلق بالاجسام بدون النفس اصلا او يتعلق بها في الجملة وان لم يختص به وكيفيات العدد كذلك فلا يتم
او بنوعها لجواز ان يرجح على المختار عند البعض من اتحاد الجزئيات بالنوع او المراد بالنوع اعم من النوع الاضافي المسماة باوائل المحسوسات اي قدمها في المحسوسية والظهور وكل من الوجهين يدل عليه لما الاول فلانه تعدى فكان من الحيوانات يدركها واما الثاني فظ منشؤه م فلما حققنا انه الا انما يكون من عدم الحس النفع تنبيه
لها كالكيفيات الطبيعية الكلية على ما تقرر في موضعه كالحلزون اه الخراطين وهو الدود الاحمر الذي يوجد في حق الارض يقال له بنات الارض والمقلد يقول له المجمع وسكون اللام ضرب من الفار يقال له بالفارسية كور موش وقد يقال الخلد كون سائر الحيوانات غير التامة من الحشرات لا يستلزم الاحتياج الى خلوها عنها الا وقوعه قطعا فيجوز ان يكون سائر من تلك الحيوانات ضعيفة ومفقودة بالكلية خالية عن الطعوم لتوارد طعم المذوقة لها الوانه قانا مرتفيا ذا الكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك الطعوم الاخبار المكرونة المشروبة الا مشوبة مشتبهة بتلك الخلط الا ترى ان المرور يجد طعم العسل مرا فلان الكيفية لا حاجة الى متوسط فتبارك من خلوه عن الملوحة قيل عليه كما ان تكيف المتوسط بالكيفيات المدركة يمنع الادراك على ما سيعين ما فقضت الحكمة خلوها عنها كذلك تكيف المحل ايضا مانع كما ان تكيف محل الشم برائحة يمنع ادراك رائحة اخرى فالسر المذكور يقتضي ان يكون محل اللمس ايضا خاليا عن الكيفيات الملموسة والا فالفرق فتكلم بالحرارة لا يمنع ادراك البرودة الملموسة مثلا بخلاف تكيف المحل بنقصها الرائي المرئي

[illegible]

بشئ

الخشونة
بشئ من الالوان مثلا والتجربة شاهدة بذلك لشبهها بالبسائط العنصرية اه لا يلزم ان يسمى والملاسة واللطافة والكثافة من اوائل الملموسات ايضا بناء على ثبوتها للبسائط العنصرية اذ لا يلزم الاطراد في وجه التسمية كما حقق في موضعه اي هي يجمع اه وجه اطلاق العكس بالنسبة الى الحكم الاول اعني تفريق المختلفات ظاهر لان جمع غير المتشاكلات عكس تفريقها اي خلافه واما بالنسبة الى الحكم الثاني فبالنظر الى متعلق الجمع ولما كان هذا مخالفا لما يتبادر من لفظ العكس فان المتبادر منه ان البرودة تجمع المختلفات وتفرق المتماثلات ابد نفيه بقوله كذا ذكره في كتابه هذا وجه جمع البرودة بين المذكورات انها اذا انفت في المركب المتألف الاجزاء مثلا او جمعت لكثافتها والتصاق بعضها ببعض ومنعت عن تفارقها والحاصل ان الحرارة توجب تسييل الرطوبة المنحي بالبرودة وتحليلها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها فان كثيرا من الناس اه قيل عليه معرفة الكنه لا يمنع تعريف بوجه آخر ولعل من عرفها قصد ذكر رسمها لتعرف بوجه ايضا اجيب بان المقصود من التعريف تصور الماهية بكنهها اي بوجه الكل فاذا كانت الماهية بكنهها معلومة لم يحتج الى التعريف نعم قد يذكر بعض احوالها واثارها لمزيد تمييز بها كما ذكره الشارح قال شارح المقاصد تحقيقه عدم جريان الاكتساب في التصديقات اخذ الامام بجهوليته الذاتي الازمة فيما يطلب تصور حقيقه لو علم الشيء بحقيقته وتصور الكنه بعض العوارض لم يكن ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد عرفت ما فيه فيما سبق فالاولى ان يقال ان ابطال كونه رسما ضعيفا اي الرسم هذا التعريف بلازم بين ينتقل الذهن منه الى الماهية لرسوم الملزوم وهذا ذكره وليس كذلك اذ لا يلزم من فهم التعريف بين المختلفات والجمع بين المتشاكلات فهم ان المؤثر في ذلك هو الحرارة كذا ذكره الابهري لانا نقول الاحساس اه حاصل الكلام ان المناقشة المذكورة ليست بمفرقة في اصل المقصود وهو عدم تجويز التعريف بها فان ذلك التجويز فاسد اذ لا حاجة الى التعريف اصلا فان الاحساس بجزئياتها يفيد النفس معرفة الماهية الكلية على وجه لا يحصل ذلك من تعريفاتها فيفيض عليها تلك الصورة من المبدا الفياض ومن ههنا يقال العام اعرف عند العقل من الخاص اذا كانت افراده محسوسة سواء كان ذاتيا لها او لا لان العلم الكلي انما يكون من الاحساس او وقوفها ايضا لترتبها على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اذ به يتكون اعرف متقاربة في الكيفية لانسلم ان المعتبر به في هذا القسم ان تكون الاجزاء اللطيفة والكثيفة متقاربة في القوة بحيث لا يتأثر الحرارة فيها فان التقارب

من الكتب التي وقفها الفقير الى الله ربه ذي [illegible] محمد المدعو [illegible]

في الكيف تبين عن التفارق في الكيفية فاكتفى به بسبب ما يمنعه جاز ان قلت بل التخلف في واجب الالم يكون الامتناع
ما نعا فكان الصواب تبديل الجائز بالواجب قلت هذا انما يرد لو كان المراد بمعنى الامكان الذي هو في لازم ذلك
بل الجائز ههنا بمعنى غير الممتنع والمراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود ولو سلم فالامكان الخاص ههنا راجع
الى الوجود المانع فلا محذور بل يغلب الكثيف في النوع المتوجه الى الغلبة اللطيف على الكثيف حيث يستعمل
غلبته في الجملة ويشتمل ايضا صورة التساوي وغلبة الكثيف حيث او في الجملة تنتفي هذه الصور مذكور
بحكم جزئي وبعضها الماهية جزئي التفارق التي غير معلوم التحقق الفعل الاول هو التسخين بيان كلامه
يدل على ان الفعل الاول لماهية الحقيقة اصناف الخفة فاولية التسخين بالقياس الى الجميع التفريق قال ابن
سينا في كتابه الى وجدانا كيفية فعلية محركة قال الامام في المباحث المشرقية واعلم ان قوله كيفية فعلية محركة
نظر لان المراد من الكيفية الفعلية الكيفية التي تؤثر في غيرها والمفهوم من المحرك انه الذي يؤثر في امر ما هو
الحركة فيكون الاول على مقيد الحركة الا بالتعسف على التقيد المطلق فقوله كيفية فعلية محركة نازلة منزلة ما يقال انه
جوهر جسماني حيواني في كونه مكررا فالاولى حذفه فيحدث التكاثف من بارد رطب قبل ان يحدث التكاثف من تكثيب
في هذه الصورة ايضا لان الاجزاء اللطيفة اذا خرجت من البين فلا شك في حصول اختلاط التلاؤم للباقي فتامل
وربما يورد عليه انه قد يجاب بان ما ذكر من حكم الحرارة بتمييز من البرودة وقد يحصل ما لا يتقدم في التسخين وما ذكر
من انه قد تفرق المختلفات ليست بعينها لا تفريق بين اجزائه التي ثلة حاصل ما ذكر انها الحرارة اذا اثرت في الماء مثلا تحلل بعض
اجزاء الماء الى الهواء ويجول الى العلو ويفترق بذلك الهواء الاجزاء المائية فيتصعد معه وتفرق الاجزاء بعضها عن بعض لم
يتبين من الالة بل من الانتزاع وهو ليس فعلا للحرارة اصلا وبهذا اندفع ما قيل ان اراد تفريق اللتي انما ليس فعلا للحرارة
او لا فتفريق المختلفات ايضا كذلك اذا لا ريب انه ليس فعلا لها اصلا فمراد التفريق الحاصل في المتماثلات بجعل الابدا
للحرارة وسببها يوجب الخلط في قوام الصفرة فان قلت هذا ينافي ما قد سبق من ان الحرارة سبب رقة القوام
قلت تعدد مبادي القوام بل فلا محذور لا اختلاف اثار مادة الجليد ان يكون تلك الاثار اثار الرطوبة وما نسبه من الشمع
البيضة وان كان لا ينحل بعد ثم فصلها في جميع اشياء من الشمع ولهذا قال الكتبة ولم يجزم باختلاف هيئة فيفعل في
الشمع جيني الالوان فان قلت الاعشى هو الذي يبصر نهارا ولا يبصر ليلا فالمتحصل لكون حرارة الشمس تفرق ما اتبر امتدت اذا امسى

فالاولى ان يقال فيهم

بيان تعدده

لا يبصر

لا يبصر شيئا واذا دخل في الليل يندفع البخار شيئا فشيئا حتى اذا اصبح ابصر وهكذا يبقى ههنا يكتشف هو انه مثال لما نحن
المؤثر فيه بمعنى الاعشى نقل البخار الا حرارتها فالاولى انه بمعنى بيانه باختلاف اللوازم حرارة الشمس يستوجب القصار
وبنتقل الناس وحرارة النار ليست كذلك فان الحرارة الغريبة اه لا حاجة الى تخصيصها بالحرارة النارية لتكون
الدليل وارفاعا على الدعوى لان دخول الحرارة النارية فيها كاف في الورود المذكور فانها الة للطبيعة الطبيعية
قد يطلق على النفس في باب تدبير البدن على التسخير لا الاقتصار ههنا المراد ههنا وقد يطلق على الصورة النوعية
كما يطلق كما سيأتي في مباحث القدر ومنهم من جعله الى الغريزية والنارية من جنس واحد بان الحرارة الغريزية
تفارق بالموت دون الاسطقسية كما يدرك بالبشرة ولذا تعفن بدنه ويتسخن انتفاء ما غلظا ويكون وسط الجلد
والثلج فيها مستدير ان قطعا وحكى عن ارسطو ان الحرارة الغريزية من جنس الحرارة التي تنبعث من الاجرام السماوية
فانه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفيتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها ناسبت البسائط السماوية فقاضت
مزاج معتدل به حفظ التركيب حرارة غريزية بها قوام الحياة وقبول الافاعل النفس يلزم كون الغريزية داخلة في
ذلك المركب وذاته كالجزء فيه عدم الانفكاك الا انها جزء حقيقة اذ لا شك انها عارضة للمركب ههنا لكن في جعل سببا في
كلامه يدل على ان الدافع للبخار الغريب انما يدفع لكونه جزءا من المركب الكاسر لحرارة لو تقدمنا الغريزية داخلة في هيكل
بالترياق فيه يسيطر السموم حيث يندفع بحرارته حرارة السموم مع انها لم يعرف بعد جزءا من الغريزية كيف انها مشاخرة زمانا
لحرق بالغريزية من حرارة السموم فلو كان جزء التقدير الذي حصل لها ان الاعلاه من الغريزية كانت في صيرورتها جزءا من الغريزية
لكان حرارة السموم اولى بانه يصير جزءا منها ويمكن ان يجاب بان حرارة الترياق بما فيه من الادوية اشد مناسبة للحرارة الغريزية
فتكون انتى فيها وصيرورتها جزءا منها اسهل واسرع كما ان بعض الاغذية كاللحم اسرع منقلبا والنتن فيها بالطبيعة منه
اكثر من الاغذية ثم اذا صارت حرارة الترياق جزءا من الغريزية تتقوى بها الغريزية وتفعل فعلها في الدفع ويكتسب
بالمزج مزاجا معتدلا فالاولى تبديل الاستفادة بالافادة لان المزاج انما هو للمركب لا للحرارة بمنزلة القطرة
في البحر المحيط اشارة الى انه لا يتصور مقاومة كرة الزمهرير النار يتحرك بسبب الفلك قيل لحركة جزء المتكلم
انه يتحرك لكن لا بتبعية الفلك اه حركة من جهة الشمال الى الجنوب لو كانت بالتبعية لكانت على موازاة المعدل قرحة
صادفتها لا دراك فيه فالاولى في الجواب ان يقال في الجواب مبطل في المنع بان يقال ان الاول ان يقال ما ذكر انما يتم الجواب بقول الفاضل

الحرة ط

علة

اي معتبر التعلم

انا قال المحشي لان اني حرف موصول
ولا يتقدم ما في حيزه عليه
م

بلاستة سطوحها او يبس بها جعلها من تمام سؤال ابي البركات بل من لزوم التسوية بين كل العناصر الاربعة
في سهولة الالتصاق بهذا الان السهولة لم ترتبه ولم يثبت حصوله الكيف وقد يعترض على اعتبار سهولة
الالتصاق بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالطعام المجروش رطبا لكونه كذلك ومع انه يجوز ان يكون
ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على رأي من يقول برطوبة الهواء وسهولة الالتصاق لو لا انه في طبائع
لا يتبع رأي الامام قلنا هو ادوم التصاقا اه اعترض عليه بان المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما يكون
رطبا اذا كان بحيث يلتصق باليابس فنقل ابن سينا ورده بما ذكره المص ما نقلا عنه فلا يستقيم جواب المص
والشارح لان مبنى اعتراض الشيخ على انه لا اثر في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق فيه
يكون مبنى الجواب ان سهولة الالتصاق تستلزم سهولة الانفصال على ان الاشكال ان نعم قد يجاب عن ذلك ان الشيخ
بان المقصود تفسير الرطوبة التي في البسيط وحال الرطوبة المحسوسة الا ان يعلم بالمقايسة او لكل اجزاء الرطب
المعتبر الكثير من الاجزاء الاخر كان الجسم رطبا كون العسل اشد التصاقا وكذا الدهن باليابس ويلتصق العسل والدهن
اسهل التصاقا من الماء اه لا اصابع التصاقها الماء زيادة اعلى بخلاف التصاق الماء ورد ذلك الاعتراض ايضا
في نفسه اه وفيه بحث لان المعدل على تعريف انه بينا هو سهولة قبول الاشكال وتركها وليس اعتقد عن السهولة والتعبد
الا في ايضا فالمعدول نفس قبول الاشكال الادوم الالازم منه انما هو اشد قبولا للاشكال الرطب لا الذي هو
ادوم اشكالا ارطب لا ان عيب ان شدة القبول تقتضي الادومية او مستلزمة لها لانه ارق فواما منه
واقبل للتشكيلات الغريبة قيل يحتمل ان يكون ذلك من التركيب في الهواء الذي بها ورنا مركب من الماء ومخلوط
فيجوز ان يكون سهولة قبوله الاشكال وتركها بسبب اختلاط الماء كما يجيء في النار وقد يجاب بان ذلك الاختلاط
في الشتاء الذي هو ضد الصيف ولذلك يرى قوام الادوية في الصيف ويتغلظ في الشتاء فلو كان ذلك التركيب
في الهواء والشتاء للتشكيلات في الهواء في الصيف ومن البين انه ليس كذلك فتامل وانتقدوا الجمهور اه
قيل هذا الاتفاق في العرف على انه فيما اخره من الماء والتراب وشبههما لا ان الذي في كل رطب يابس كذلك وايضا انما هو
في الرطب بمعنى فيها ابلغنا فاطلاق الرطوبة على البلة تابع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي من المحسوسات انما هي
البلة لانه اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال حاوية الوسط لان الهواء ارطب بهذا المعنى والالحقي فيه رطوبة فتبقى معنا البحث فيه ان كون الهواء لزوم

ارطب

قوله ولا نتيجة اه قد يمنع ذلك لجواز ان يكون رطوبته باعتبار اختلاط الاجزاء ه

انتهى

في اشكال كون الهواء رطبا

بالكلية الارطب اه الاولى ان يقال على انا لا نسلم

ارطب اه

ممنوع

هذا الكلام ليس يظهر ما ذكره المص منه

فائدة المواضعة في الخفيف

فيه ان المحسوس الطاهر يجوز ان يكون تابعا

بسيط

ارطب من الماء لم يثبت شيء بما ذكرناه مع انه قطعا ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان الرطوبة هي الكيفية المقتضية
للسهولة المذكورة لا نفسها وكون الكيفية المذكورة في الهواء اتم في الماء لتجوز زيادة الاثر لا يدل على زيادة المؤثر
لجواز ان يكون بسبب القابل وهو جرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة وبهذا التحقيق
يظهر انه دافع ما سيورده من لزوم كون النار ارطب من الماء والهواء لكونها اسهل قبولا للاشكال منهما
والجواب منع ذلك في النار البسيط فيه بحث لان هذا الجواب يشعر بان تكون النار التي عندنا ارطب من الماء وهو
بعيد عن الاصل بمنع سهولة قبول الاشكال في النار مطلقا فان النار لا يتشكل الا على هيئة صنوبرية ولا
سبيل علينا ان نتخذ منها شكلا مسدسا او مثمنا او غيرها بخلاف الماء والهواء فان اختلاف اشكال
الاناء يستتبع اختلاف اشكالهما كما لا يخفى وفيه نظر لانك اذا اوقدت نارا والطبقت عليها اناء مسدسا
مثلا فالظاهر ان النار ايضا تتشكل بذلك الشكل بسبب اختلاط الهواء فيه بحث لان النار في طبيعتها انها
ما تداخلها في طبيعة الهواء فيحصل تلك الاحالة فكيف يتصور ان تداخل النار الهواء ويبقى على صورتها النوعية
بعد النار سهولة قبول الاشكال على انه مداخلة الاجزاء الارضية للنار التي عندنا بما يدعي انها اكثر من
مداخلة الهواء على تقدير ثبوتها كما هو الظاهر فكيف لا يكون تلك المداخلة بسبب تلك الاجزاء المداخلة مانعة عن
قبول الاشكال فليتامل فانه عبارة عن تدافع الاجزاء كلام الملخص الذي نقله الشارح يدل على ان مراد المص
حركة سبب التدافع او كان منشؤه اهل المخففة للاجزاء بالفعل بل لها اجزاء وضعية بتدافعها ايضا
في وضع فكيف يكون سببا للحركة الى جهة اثنين بين المحيط تلك اجيب بانه ذو الاجزاء المخففة وان كانت جزئيتها
وضعية وذلك يكفي في كون تدافعها خارجيا سببا للحركة الى جهة بقى ههنا بحث وهو انه يلزم ان يكون بسيط
الجزء المرئي الى فوق سببا ان الالحم الالان ثبات التدافع اشارة الى ان سبب الحركة هو مدافعة البعض البعض
فيها ولو انفرد جزء اصغر مما يكون منه لم يتحرك لكن يلزم على انه يجوز ان لا يكون في حركة الجزء الى المكان المتحد سببا ناقصا
في اسباب الالتصاق والانفصال اه قيل فعلى هذا يجوز بينهما واسطة اذ يجوز ان يعسر به واحد منهما ويسهل الاخر
فهو لا رطب ولا يابس لهذا قال الامام هذا التعريف بالصلابة اجدر او عسر التشكل وتركه ردا على
هذا التعريف بانه صادق على الصلابة الموجودة عند الفلاسفة اللهم الا ان ثبت استلزام الصلابة لليبوسة ان ذلك المحسوس في الجسم

الصلب لاجل يبوسته لا لاجل صلابته واتي ذلك الا بتجفيف ورد بان يسبب علمه اليابس اه ان كان الشي
مركبا من يابس كثير ورطب قليل وقد تقدم ان اليابس سهل الانفراك بجميع اجزائه فاذا فرض ان سهولة
الانفراك في الشي لاجل ما يسهل الانفراك بين اجزائه صلب عسر الانفكاك فليتامل والمثل
الذي النقض بظاهره ذلك الجسم الرطب فقد يقال المثل ايضا لا ينفذ فيه ذلك الجسم الرطب كما يقال المسموع
بقية المباحث المشرقية المخالفة لرطوبة الزيبق ارادة الفه رطوبة الزيبق ورطوبة الماء ايضا والقول
فالرطوبة جنس تحتها انواع وهذه الارادة معلومة بمعونة المقام وان لم يلزم ان يكون عن الف الخالف تخالفا
والاقتضاب الى قابلية اقوى فيه بحث مشهور وهو حط الانتهاء الى قابلية اعتبارية وان فسرت
بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته قابل للاشكال فيلزم فيه علة القابلية على ما يفهم من سياق كلامه الجسم
وهو موجود فلا يصح في قوله فكذلك لانه اشارة الى العدمية كما هو الظاهر والجواب ان المراد بقوله عدمية
لازمها هو انما غير زائد على الجسم بحسب الوجود الخارجي وهذا اعم من كونه امرا اعتباريا او عين الجسم والى هذا ينظر
قوله فكذلك فلا اشكال فان قلت ما ذكره انما يتم اذا فسرت الرطوبة بعلة قابلية الاشكال كما صرح به واما اذا
فسرت بعلة سهولة تلك القابلية كما فهم من كلام ابي علي فلا لان مجرد القابلية المذكورة وان لم يحتج الى امر زائد
على الجسم لكن سهولتها يحتاج الى معد غير الجسم قلت يجوز ان يكون علة السهولة هي الصورة النوعية فلا
يثبت كيفية زائدة فالاشبه انها ليست بمحسوسة لان الهواء اه قد يجاب عن ذلك بان الهواء الساكن انما لا
يحس به لموافقته للبدن في الكيفية ومصداق ذلك ان الهواء المجاور اذا زال عن البدن وجاء مكانه هواء جديد
احس البدن به لمخالفته وان رطوبة الهواء انما لا يحس لان احساس اللامسة انما هو بآلات صلبة كما عرف في
موضعه ولا تتأثر تلك الالات من رطوبة الهواء ولا تتأثر لين الهواء المعتدل الساكن يتقوى برطوبته على التأثير
فيها وهذا لا يدل على ان كيفية الرطوبة ليست بمحسوسة اصلا كما ان عدم الابصار لعدم المبصر لا لانتفاء شرط من
شرائط الرؤية لا يدل على انه ليس من المبصرات هذا فان قلت لو تم ما ذكره الامام لدل على ان الحرارة والبرودة
ايضا غير محسوسة لان الهواء الاخر عنها فيلزم ان يكون الهواء على تقدير كونها محسوسين محسوسا دائما فيجب ان
لا يتسلل الجوهر وهو فلت عدم فقد الهواء من الحرارة والبرودة لا ينفك عن معد لا يكون فيه ولا بد من من الامام في المباحث المشرقية

قدلـ

فالاظهر انها وجودية محسوسة لانا اذا غمسنا الاصبع في الماء احسسنا فيه كيفية بها يحكم بالنعاقة و سهولته
وبها البحث انه يقال لعله من قبيل ادراك وحدة الملمس والتبنية وقبل وصل البحث بعد انه لم لا يجوز ان
يكون علة سهولة الانفصال طبيعة ذلك الجسم من غير ان يوجد هناك كيفية يقتضي تلك السهولة هذا محصل
كلامه اي محصل كلام الامام في المباحث المشرقية والاراد عليه مما اشار اليه في نقضا عن بيانه لم يختلف
في السرعة والبطء اه اورد عليه ان الاختلاف يجوز ان يكون لان معاوقة الهواء للحجر الكبير اكثر لكبر الحجم
الكبير قياسا الى زيادة قوة ما في المسافة من الملاء والجواب انا نفرض الحجر الكبير طولانيا كالسهم بحيث يكون
حجم طرفه الذي يخرق الهواء كحجم الصغير على ان لنا ان نقصد الكلام في حجرين متساويين في الحجم مختلفين خفة وثقلا
اذ ليس فيهما مدافعة اه قد يعترض عليه بان المدافعة حال الحركة القسرية منتفية لكن التحريك القسري ورد على
المدافعة الطبيعية فاعدمها وافناها ولا اشكال في ان معدم القوي يكون اشد من الكثير معدم الضعيف وهذا انما
يظهر اذا رميا متعاقبين بقوة واحدة واما اذا رميا معا كما هو المفروض فلا تامل واما تسميتها بها
فبعيد جدا لان الطبيعة جوهر فلا يكون من مقولة الكيف وليس في تلك المعاوق نفس المدافعة اه لان
المدافعة الى جهتين مستحيل بالبديهة وقد يمنع انتفاء المدافعتين في الحلقة في تلك الحالة فان كلام المتجاذبين
لهذه الحلقة المذكورة ما يجذبه الى جهته كالحجر المسكن في الهواء والزق المنفوخ فيه المسكن تحت الماء ولا امتناع
اجتماع المدافعتين الى جهتين غير مسلم انما الممتنع اجتماع الحركتين الذاتيتين الى جهتين فانه يشرح الباحد
الحبل المتجاذب بقوتين متساويين الى جهتين متقابلتين يوجد كل من الجاذبين مدافعة الى جهته وقد
يقال لا بل هو كالساكن الذي يمنع عن التحريك لا مدافعة فيه اصلا وليس في تلك الطبيعة او ميل يمكن ان يجاب
انه كالذي ذكره في مقتضى الطبيعة الجسمية المتصلة ضدها فانها يتجاذب كل من الجانبين يحفظ ذلك
الاتصال عن التفرق والتشتت فالجانب الذي هو اقوى في الغالب فيه ابدا الحركة يسمى لينا اعترض عليه
الامام المحقق بان تفسير المعلوم بالضرورة بما لا يطلع الا بالنظر الدقيق لان كل احد من الناس يعرف بحسه مع ان
هذه الزيادة في القوة مما لا يطلع عليها الا الخواص ثم اجاب عنه بانه يجوز ان يكون المعتبر في الوضع الاول هو ذلك المعنى
الدقيق ثم اشتهر الاسم في كل ما يساويه في المعنى الذي يجب عليه وضع الاسم اولا الحس ذلك المفهوم الدقيق ثم علموا اعتبار في سائر الاجسام في الواقع فالمحلك باعتبار

فلانبكي بعد طرفة
عين و اجرة من
الكلس م

الحركة الشرقية كرجل مستلق رأسه الى الجنوب فيمينه المشرق ويساره المغرب وفوقه الجنوب وتحته الشمال
وخلفه جهة سطح الاعلى الذى يسامت قدامه من غير البديع السكون وقدامه خلافه واما باعتبار الحركة الغربية فبدل
جهاته الا القدام والخلف واعلم ان الامام ذكر في المباحث المشرقية ان القدام والخلف حاصلان للحيوان حالتي
الحركة والسكون واما في غير الحيوان فانما يعرض لها هاتان الجهتان عند الحركة فان الجهة التي اليها الحركة يكون قدامها والتي
عنها الحركة يكون خلفا ومتى تغيرت الحركة تغير القدام والخلف ولا كذلك الحيوان فان قدامه وخلفه متعينان
بالطبع هذا كلامه فاعتبار قدام الفلك وخلفه المذكور يحتمل تامل وان ما نظير اعتبار ما عليه بالنسبة الى النفس
على الوجه
الشرقية والحق ان اعتبار الرجل المستلقي يستتبع اعتبار القدام والخلف على الوجه المذكور وان اعتبار ما بالنسبة
الى ما اليه الحركة وما منه ليس بلازم واذا استلقى الانسان هذا ترويج الكلام ثم التمثيل الا فيتحقق ان الفوق
والتحت من الجهات الحقيقية التي لا تتبدل اصلا نعم يحصل مع ما صفة اخرى وخطوط الانسان هذا على البناء
فان قلت خط يعطفان [illegible]
التداخل في الخطوط والنقط والا فالخطوط اربع وعشرون والنقط ثمانية واربعون وجب ان يكون مراد
الخطوط ان اراد الامتداد الخطي الغير المستدير كالاضلاع ورد عليه بان الدائرة اه فان قلت الدائرة قد يطلق
على محيطها وقد صرح به في بحث نفي الجزء من شرح المقاصد باطلاق الكرة على محيطها اعني سطحها الفاصل لا يرد الرد
قلت الكلام الذي نقله الشارح من الامام نقلا بالمعنى المذكور في الملخص وفي المباحث المشرقية وليس فيهما ذكر الكرة
بل الدائرة ولا وجه لحملها على محيطها لان اسلوب كلامه في كتابيه مانع عن ذلك ومع ان على ان مراده من الدائرة معناها
المعروف اعني سطح المحيط به خط مستدير قال في الملخص السطح ان كان مربعا واعتبرنا بانه التي من الخط كان اربعة
اعتبر جميعا في النقط صارت ثمانية وان كان مسدسا او مسبعا او غير ذلك من الشكل فيه ما نجد كل احد جهة لانه
لا معنى للجهة الا الطرف والدائرة لا جهة لها بالفعل واما بالقوة فجهاتها غير متناهية اذ لا نقطة الا ويمكن
من غير [illegible] الى [illegible] الجسم كما في السطح هذه عبارته في الملخص وعلى هذا الاسلوب كلامه في المباحث المشرقية [illegible]
فهو منتهى الاشارة ومقصد الحركة المستقيمة فبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هي محدب الفلك الاعظم لانه منتهى
الاشارة الحسية مقطعها وبالنظر الى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر والاول هو الصحيح لان الاشارة لما تعدت
من فلك القمر كان الى جهة الفوق قطعا لكونها آخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها اذ يمكن اعتبار الاشارة الا [illegible]

فان قلت سطح مربع وخطوط كونه مربعا

الاشارة والحركة اليها فانك اذا اشرت الى طرف الكعب سطح من سطوحه مثلا فانه ينتهي اشارتك اليه واذا فرضنا
حركة جسم فيه فانه اذا نفذ فيها المتحرك وتحرك ينتهي حركته الممتدة في ذلك السطح الى النافذ منه فيها الى سطحه الآخر
المقابل ومعناه ان لرأس كل شخص او قبل حتى العبارة وعلى هذا التوجيه ان يقال ما يلي رأس الانسان
الواحد ه
وقدمه بالطبع فليتأمل امرا واحدا اتعا بانه تعدد له انواع ويشعر ان المراد بالامر الواحد الواحد بالنوع ولو تعدد
الاشخاص وهو المفهوم من بعض كلامه ايضا فان التضاد انما يتفرع على التعدد النوعي لا الشخصي وفيه
الشخصي
انه يلزم اجتماع المثلين على تقدير اجتماع افراد ذلك النوع والحق كما هو المفهوم من قيد الاختلاف في
التسمية فقط ان المراد الواحد بالشخص والوحدة الشخصية يستلزم انتفاء التعدد النوعي وبهذا الاعتبار يستقيم
التقابل ثم الحكم بالشبهة بالنظر الى القوة لتعدد الشخص فلا اشكال في حديث التنوع ايضا فعلى هذا
معنى قوله وقد يجتمع الاعتقادات الست جاز ان يعرض لذلك الامر الشخصي الاعتبارات المختلفة في الاضافات
الى الجهات الست وهذا هو الاشبه بالاصول الصحيح نباه اه نوقش في العبارة بان الاشبهية تدل على صحة
القول بتعدد الاعتقادات والتضاد في الجملة مع انه من جملة الاصول اجتماعها فلا يستقيم اصلا فذلك القول والحق
لا انه
انه اراد الحكم بالاشبهية القول باتحاد الاعتقادات وهو ان التضاد على تقدير القول بالتعدد ظاهر انه يتبين
بجواز التخالف بلا تضاد وتماثل فانه يجد فيه مدافعة ما يبطله اه فان قلت قد مر ان لا مدافعة في الحلقة
التي يجاذبها اثنان متساويان في القوة فهذا ينافيه مع ان انه رجح ارتفاعهما معا حيث لم يتوجه في شيء منهما
قلت لو سلم الارتفاع فان رجح محال المدافعة ههنا على مبدئها بناء على انه لا مدافعة بالقوة فلا ينافي
ما سبق والقرينة عليه تصريحه في عاجل المثل القسرية بامتناع اجتماع المدافعتين بالضرورة
لان الجواهر الافراد [illegible] فلا تتفاوت بالثقل والخفة اراد بتجانس التماثل فانه التي [illegible] بطلانه
بمعنى التماثل لكن فيه بحث اما اولا فلانه ما ذكر لا يلائم اصل المتكلمين وهو ان الجواهر متساوية في قبول
الصنع المتقابلة وان الاختلاف بالاعراض للفاعل المختار وبالجملة القول بالفاعل المختار وشمول قدرته
تم بدفع الدليل المذكور هنا واما ثانيا فلما [illegible] التفاوت وسائر الصور [illegible] واما ثالثا فلانه لو تم لدل على عدم
جواز التفاوت [illegible] بالاعراض كالالوان والطعوم وغيرها والخفة في الاجسام حاصلة الى [illegible] فان قلت الامر كذلك

الكلام فيما ينفي المدافعة ولا ناطق المدافعة على مبدئها نظرا الى

لم يكن في الزق المنفوخ فيه الممكن تحت الماء مثل صاعد بل يكون غاية ما فيه ان الماء فيه الجاذب في فوق
موافقة لها بطبعه مثل الحديد المحمول على الماء او زيبقا او نحوه مما كثرة الخلا فيه قلت لعله يمنع رجوع الميل الصاعد في الذي
وبجعل صعود الزق المنفوخ فيه لضغط الماء له كما سيجي وان كان فيهما ستعرفه فكان بحث اه فيه لانه
قد نقل في آخر مباحث الكم ان في الخلا عند البعض قوة جاذبة الى فوق ولعل الماتن ذهب اليه فلا يلزم على هذا
التقدير ان يكون زيادة الخلا على اجزاء الماء اكثر زيادة من وزن الزيبق عليها فيندفع عنه خرله وكذا اه وكذا
حال الهواء المحصورة في الزق المنفوخ فتامل يمكن ان يحمل على ان يقال لا يحمل غاية الصغر مع
فرط الامتزاج بالاجزاء المائية ولا يخفى بعده هو الميل القريب فيه بحث فهو انما اثر كان الجزء الى فوق بارادة
القادر المختار فيلها اي فوق قسرية مع انه لا يصدق عليه انه ليست الى برج عن المحل بعضها الاجتماعي الوضع
وتغيير الاجتماعية في الوضع الى ان يكون في محل الميل فيه او وضع دون نسبة لما يرجع خلاف الطبع واقتضا حركة
الماء الى فوق عند مقل لنا ورة من فتا شديدا وكتب اه الماء انما هي قسرية والقاسر امتناع الخلا مع انه
لا وضع له اصلا والجواب عن الاول انه العبيد على مذهب الحكيم ولا يقولون بالقادر المختار وعن الثاني انه لعله يقول
وعن الثاني ان القاسر طبيعة الهواء المنتقض لتلاصم سطحه سطح الماء الضرورة عدم الخلا لكن هذا لا يجري
في صعود الماء الذي ذكرناه في بحث الخلا فيشكل الامر اللهم الا ان يعتبر القاسر هناك الخشبة المجوفة
ولا يخفى بعده علمنا انه يرجع في حكمه الذي صرح به في بحث ان بين كل حركتين سكونا بان القاسر هو الخلا الممتنع
الذي يحتاج في دفعه الى الفاعل في الاجتماعية في الوضع كما اشرنا اليه والله اعلم فان تلك الميل الموجود
في الافلاك الثانية بالنسبة الى حركتها الوضعية بواسطة المحدد يصدق عليه انه خارج المحل وهو المحدد
مع انهم قالوا لا قاسر في الافلاك قلت لا نم وجود الميل فيها بالنسبة الى تلك الحركة فان المراد بالميل هنا هو
المبدا القريب للحركة الذاتية الذي هو المقابلة للحركة العرضية ولا وجود له فيما ذكر وصادر عن
الارادة فيه تنبيه على انه يجوز القسرية بالارادة لا يخفى فيه اذ ليس ميل الساقط المريد بسقوطه نفسا ما لم
الخ الامساك بل لا بد ان يكون للارادة مدخل فيه و في القاعدة والهابطة في القاعدة فقط والهابطة
فقط والدالة على حركة النبض ليس منها فان الحجر اه فان الفرض مباشرة الحركة قد افطان جعل الحركة الطبيعية

من القاعدة والهابطة او التي على وتيرة واحدة الا ما لا يكون فاره خارجا عن المتحرك اه في العبارة مسامحة
والمراد ما لا يكون مبداوه خارجا عنه ولا فاعلا بالارادة ولا يتجه عليه ان الطبيعة الفاقدة اه اذ لا يلزم
ما ذكر وحدة الطبيعة لان المراد بالسبب لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة ويجوز ان يكون في ذلك
السبب متعددا فاذا انبسط القلب فيه بحث لان انقباض الحجر عايد بالنظر الى حركة القلب بل
لمبدا انه انما ذكره لان المتبادر من الميل نفس المدافعة وان كان قد يراد به مبداوها على ما سيجي ولا شك ان
بعض الحالي المذكور مبدا المدافعة لا انفسها فان عادها يتحرك قسرا بلا شبهة كما في الحجر المرمي الى الفوق مثلا
اذ ليس فيه مدافعة بطبعه حاصر الا مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي اذ لان المراد بالميل مبدا المدافعة
لا انفسها ولو سلم فمبدا قريبا للحركة الطبيعية بالنسبة الى الطبيعة اذ لو ابدي بنفس المدافعة لا يتجه ان بناء
الطالا في حقيقته اخر لا يعني ان الميل لا يمكن بدون مبداه ثم هذه المقدمة وان صحت اذا اريد بالمبدا ما يعم
الطبيعة لكن لا ينتج التقريب لان المقصود انما اى المذكور كيفية يكون الجسم بها مدافعا لا يمنعه وانما
اذا اريد بالمبدا النفس لتلك الكيفية فهو صحيح بحث لجواز ان يحصل المدافعة من الطبيعة بلا توسط ميل ثم لا يخفى
وورود مثل هذا البحث على التوجيه الاول ايضا فليتامل وان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن
شعور وارادة الحركة النفسانية قد يطلق على الارادي فالطبيعة التي تعتبر بها بعتبر في ما يصدر من غير شعور
وارادة وقد يطلق على ما هو عنه من احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لا قتضاه من دال
الانفس بهذا الاعتبار تسمى حركة النبات نفسانية و يطلق الطبيعي على ما يصدر على نهج واحد من غير شعور
وارادة وغير المجانبة في تحديد حال الحركة الى المعاوق هو النفساني بالمعنى الاخص فلذا افرد الحركة في
النفسانية بما ذكر وان كانت الحركة طبيعية او قسرية والظاهر ما في كلامه ان فاعل الاستدلال
انه يلزم من انتفاء واحد من المعاوق الداخلي والخارجي في الحركة القسرية ومن انتفاء المعاوق
في الحركة الطبيعية ان لا يتحقق حركة اصلا او تحدد الحركة من لا زمانها اعني حدا من السرعة والبطؤ
يحققها تجدد بحالها وفيه ان القاسر ربما كان ذا شعور فيحدد حال الحركة بارادة فلا يثبت السلب الكلي
نعم لو استلزم جواز الحركة القسرية في الخلا جوازها في جميع الصور في الاستدلال بلا تم ومن هذا بعض الفضلا اه

تم م — في السلب الكلي م — ان يكون فيه شعور م

يكون م

تعليل لاطلاق النفساني على هذا القسم الطبيعي وبهذا الاطلاق لا يدفع ... اعم منه

نظام الاستدلال

الوضعية

فيما اذا لم يكن القاسر ذا شعور لكن اتى في ذلك الاستلزام مع ظهور المغايرة ثم ان انتفى المذكور لا يلايم
قوله حتى يمكن استناد الحدود المختلفة اليه ولا قوله لم يتفق بسبب تفاوت الاشعار بها بان حاصل الاستدلال
امتناع صدور المختلفة من الطبيعة والقاسر والنظر ان لا يخلص الا لخصوص الدعوى بما اذا لم يكن القاسر
ذا شعور لان الحركة القسرية في حكم الحركة الارادية لان الطبيعة لا شعور لها بل عليه قد صرح في النمط الرابع من شرح
الاشارات بان الطبيعة لا شعور لها فسلب الشعور عنها بما فيه اجيب بان المراد الشعور بالموجب لاختلاف الحركة فان الطبيعة
تحركها بطريق الالجاء لا بالاختيار ضرورة ان الحجر لا يمكن ان لا يتحرك الى اسفل فلا يتصور ان يختلف اقتضاؤه وبما ذكر
اندفع ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها لا على انفعالها
البرودة المخصوصة او الحرارة المخصوصة او غيرهما من الاعراض القابلة للتفاوت ووجه الاندفاع ظاهر لان تقتضي
الطبيعة ليس الا لحصول نوع الكمال الطبيعي ولا يقتضي الحركة الا لاجل هذا الحصول فكما يقتضي قطع المسافة ان
امكن فحينئذ لا يعقل ان يكون للطبيعة خصوصية مع درجة من الحركة الا مع حركة لا يمكن اسرع منها وتلك الحركة غير
ممكنة كما سبق في بحث الخلاء مع تحقق انه [illegible] لا يجوز ان يكون غير متناهية في الشدة نعم يرد عليه
ما اورده الشارح هنالك فانه [illegible] لانه لم لا يجوز ان يكون المراد غير
القوام كالقوة الى جذب المغناطيس مثلا فانا اذا وضعنا قطعة من المغناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد
فانه يتحرك بالطبع الى اسفل [illegible] الحركة لقوة المغناطيس [illegible] يتباعد من المغناطيس
ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي في حركات البسايط واما في حركات المركبات الطبيعية فيمكن
فيها المعاوقة الداخلية من اجزائها [illegible] ان حركة المركب [illegible] بحسب تعدد الاجزاء
والكلام في الحركة الواحدة [illegible] عدم تصور المعاوق الداخلي الطبيعي في البسايط مسلم اما الارادي فلا
لان اقتضاء الشيء [illegible] الارادة [illegible] يجوز ان يتحدد [illegible] الحركة وبطؤها
فعلم ان الحركة الطبيعية لا يستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه بل يستدل بها على احد المعاوقين الا
الا ان يبني الكلام على [illegible] بسيط [illegible] حركة طبيعية يكون ذا ارادة ايضا
يقال لا يعقل كون الارادة معاوقة للحركة الطبيعية الا بان [illegible] فتحركها بطبيعته [illegible]

لم يكن

١٢٩

لم يكن للارادة ما يزيد المعاوقة اصلا فتامل ويقتضي مع ذلك ما يعارضها قيل لم لا يجوز ان تقتضي الطبيعة
مرتبة من القوة والشدة وتقتضي مع ذلك ما يبعدها عن التاثير على تلك المرتبة وجوابه ما مر من انه لا يجوز ان
يكون للطبيعة مع درجة مخصوصة من الحركة خصوصية تقتضيها الا فتامل ومحمد بديع الفخري [illegible]
المعاوق داخليا ايضا قد حقق الشارح في حواشي التجريد بان الحركة القسرية انما يمكن ان يستدل بها على اثبات
احد المعاوقين لا بعينه لا على اثباتهما معا واما الحركة الطبيعية فيستدل بها على اثبات المعاوق الخارجي بعينه
فليرجع اليه [illegible] هذا التحقيق [illegible] منقول من [illegible]
حيث دل كلامه في شرح الاشارات على ان عدم اشتداد السرعة والبطء لا يلزم ان يكون معاوقا يجوز ان
يكون من الميل فانه في ذلك الشرح للحركة لا ينفك عن حد ما من السرعة والبطء ولما كانت الطبيعة التي هي
مبدا الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف في السرعة
والبطء اليها واحدة ولما كانت صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اعني لا امرا يشتد ويضعف
بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني
اوضاع الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك مما يخرج عنه كما فيه اي من رقة القوام وغلظه وذلك الامر
هو الميل فهذا الكلام [illegible] ولا حاجة بنا منها الى ابطاله او نفيه [illegible]
الحركة في السرعة والبطء هو الميل [illegible] الا ان [illegible] كانت [illegible] للحركة الا ان [illegible]
مراتبه [illegible] فينبغي ان يثبت الاحتياج الى المعاوق وبه يندفع التنافي فليتامل على صدور
ميل طبيعي [illegible] ان يكون على وتيرة واحدة ام لا او بالطبيعي [illegible] حركة يكون على
نهج واحد من غير ارادة [illegible] لا يكون على نهج واحد وقد يطلق بالطبيعي بمعنى الطباعي
المذكور ههنا [illegible] الطبيعي لا يتحرك [illegible] ان الثابت زعم مبدا
ميل طباعي [illegible] مبدا ميل طبيعي كما صرح به الشارح مركز ثقل مركز الثقل نقطة يتساوى
جميع جوانبها في الثقل ومركز الحجم نقطة يتساوى جميع جوانبها في الحجم فيجتمع الميل القسري والميل الطبيعي
وقد يجتمع القسري والارادي كما في الارض [illegible] الطبيعي كما في الارض [illegible] ويجوز

اجتماع الثلث كما في الانسان المبني راحا دفعه اخر فيه الذي ينزل بنفسه ان قلت ما الفرق ان حركة الحجر
الذي ينزل من مكان اعلى يكون اسرع من الذي ينزل من مكان اسفل مع ما بينه وبين الحجر والفعل من ان
الاول انما يتصادم حين انا فيعتقد ولا كذلك النازل من اسفل قلت الشدة في المبدأ الاول في ذلك لان الطبيعة اذا لم
يكن مغلوبة بالضد او حدث الميل ولا يزال يزداد الميل ومعلوم ان تاثير الطبيعة وحدها او مع ميل قليل
ليس كتاثيرها مع الميل الكثيرة التي يتقويها ويعضدها كذا في المباحث المشرقية ويجوز ان يقال
ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من مراتب الميل فيه بحث اذ قد سبق نقلا من شرح الاشارات للطوسي
ان توسط الميل بين الطبيعة والحركة لاجل ان الطبيعة شيء لا يقبل الشدة والضعف ونسبتها الى جميع الحركات
المختلفة بها على سواء فاقتضت علا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة وبحسب الخارج وهو
الميل ولا شك ان الميل يشتد ويضعف فنسبة الطبيعة الى جميع مراتبها على السوية فلا يجوز ان تحدث الطبيعة
وحدها مرتبة من مراتبها كما زعمت ان يجوز ان يتوسط بينهما امر اخر لزم التسلسل فان جاز استناد اصل الميل الى
لو الطبيعة ومراتبها الى امور مختلفة على نحو ما قلنا في الحركة والامور المعترفة في الحكم فلا يكون هناك الاصل واحد يستند
الى الطبيعة والعاسر فان قلت قد سبق ان الميل منحصر في الاقسام الثلثة اعني الطبيعي والقسري والنفساني
فهذا الميل من اي تلك الاقسام قلت الظاهر ان المنحصر في تلك الاقسام هو الميل الذي بسببه ولعدمه الذي
يقتضيه وجه الحصر دخوله في القسري اذ يصدق عليه انه بسبب خارج عن المحل فان المركب من الداخل و
الخارج خارج والاستيناف في الوضع بين محل الميل والمجموع المركب انضمام اثبات ان ابيتم وجه نا على
ارادة الخروج بتمامه فهو داخل في الطبيعي اذ لم يذكر في هذا القسم الاعدم خروج السبب وعدم المقارنة
بالشعور ولا شك ان الخروج المنفي في الطبيعي هو المثبت للقسري اعد نامرتبة واحدة او كل
منهما اشد مما يقوى عليه من مراتبه قبل الظاهر هو القول بتعدد الميل او هل يقول بانه مبدأ الميل الطبيعي
ولا منع من اثره اذ لا وجه له مع اتحاد الجهة والاشتراط صدور اثر كل منهما حتى لا يتقوى بانتفاء العقد
من الاخر . لامتناع المدافعة الى جهتين فيه بحث لان البديهة العقلية شاهدة بوجود المدافعة
الطبيعية الهابطة في الحجر المجرور على وجه الارض ولهذا يثقلها الارض من تحته والمدافعة القسرية على

جهة

في المنظومة

جهة الحركة وان اريد بالجهتين الجهتان المتضادتان كالفوق والتحت فعدم الاجتماع ايضا غير مسلم كما ذكرنا
المتجاذبة فان مرجعه الى دعوى المماثلة قيل عليه لو سلم المماثلة فجعل احد المتماثلين سببا والاخر سببا
ترجيح بلا مرجح وايضا لم لا يجوز ان يكون التضاد باعتبار الشخص لا باعتبار الماهية النوعية وايد ذلك بانه
لو جوز كون بعض افراد ماسببا والاخر سببا لمثله يكون بعضها متضادا لبعضها غير متضاد والجواب
انه ليس المراد بالمماثلة المذكورة الاتحاد حتى يرد ما ذكر بل المماثلة اللغوية اي المشابهة في التضاد كما يقتضيه
سياق الكلام وحاصله ان ما ذكره ابو علي قياس فقهي بلا جامع وسنذكر الان تتمة الوجه الثاني من وجهي
الجبائي لعدم بقاء الاعتماد مطلقا وايضا فالفرق فايم اه نعم لو كان الاعتماد عليه لازمة للحركة اندفع هذا الفرق
لان تضاد اللازمين ملزوم لتضاد الملزومين وقد مر انه ليس كذلك فيه مدافعة بالطبع الى مبدأ
مدافعة اما على حذف المضاف او الاطلاق لكونه دافعة على مبدأ انها بناء على انه مدافعة بالقوة كما مر نظيره فلا
يرد عليه ان الذي يجده الرافع والدافع هو الذي مبدأ المدافعتين لا نفسهما لا يستلزم اجتماعهما
كما مر فليحمل المتجاذبة قبل دليل انه لا شيء ما من العلالة على تمام مطلوبه لا يلاحظ الميلين لو تمت لدلت
مسئلة على المحال فيما بين المتجاذبين لا على المحال فيما بين اللازمين مع انه بعض المدعى وتارة كان لا مدافعة فيه
فيه ان القول بعدم اجتماع المدافعتين في صورة ليس قولا بتضادهما ولا مستلزما له فلا يدل على المدعى
ومنها ان الاعتماد هل يبقى قبل الظاهر في الوجه الثاني للجبائي ان محل النزاع هو انه هل الاعتماد
٤ من الاعراض الغير القارة كالحركة او الاصوات ام لا انها هل يبقى بعد انقطاع الحركة ام لا والحق ان محل النزاع
معناه هل يبقى زمانين ام لا كما يستحقه يوجب الاشتراك مطلقا عندنا انه ما يتم هذا الكلام بدليل على ان
الوجه الاول الذي لا يرتاب فيه الملحوظ في بطلان اللازم بطلانه عنده انه ما يتم والتعرض لبطلانه عند الجبائي
ايضا استطرادي لا تتقيد صحة الاستدلال لان الملازمة لم يثبت على مذهبه ام لكن لثبوت بطلان اللازم
عليكم جيد وكذا اذا كان الدليل الزاميا لم يرد عليه ما اورده الامدي من انه حاصله يرجع الى التخطئة للخصم
في احد قوليه ضرورة تصويبه في الاخر وتوجه الجمع فليس التخطئة في احد القولين والتصويب في القول الاخر باولى
من العكس وعلى هذا فلو قال ابو هاشم انه قطاع في قولي للجبائي دعا المحل لخرج الدليل المذكور من ان يكون صحيحا قلنا ما ذكرتم

بمثل مجرد بلا جامع فيقال ان ادله عدم بقاء الاعراض لشمولها محل النزاع جامع على ان ما ذكره ليس تمثيلا بل هو
في الحقيقة استدلال بعموم الادله فتدبر كلفي الالوان والطعوم قال الآمدي كلام ابي هاشم مبني على فاسد اصله في
بقاء الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة عليه في الاعتماد اللازمة المجتلبة وهذا الكلام منه يدل على ان الحجة
حوان للاعتماد هل يبقى زمانين ام يتجدد بتجدد الامثال كالالوان انه كذلك في جميع الاعراض عند اهل السنة
لان الذي ابطل به بقاء الالوان والطعوم بهذا اللفظ لا يختص بباب من الاعراض الغير القارة اذ لا شك
في هي سوا انما فانه الوجه الثاني كالاصوات والحركات وغيرها الا ان جمهور المعتزلة قائلون ببقاء الاعراض سوى
الازمنة والحركات والاصوات الكلام ويوجب الخفة البيدسية يدعي عليه انه يستلزم التعدد لسوسة الطول الذي بين الجنسية
بالقياس الى الاعراض مع انه ثبت في رطب اللهم الا ان يخص الكلام بالمركبات والفعل بتحقق البيدسية بالاضافة
الى الماء لا يدفع الاشكال في تعليله الى الارض اذ لا شك ان التراب ابيس من الهوا فينبغي ان يكون اخف منه اللهم
الا ان يقال برودة الارض مانعة عن تحقق مقتضى اليبسية بقي الكلام في لزوم انقلابها الى الارض لكونه
ارطب وابرد منه بلا شبهة فليتأمل ومنها ان ابا هاشم ادعى عليه ان يكون المراد تقريب مدعاه ودليله لا
انه مثبت الدليل المدلول بان يكون معارضه ويؤيده قوله فيما بعده والحق عن متمسك الجبائي والحق انه لا
والجواب الاول مناقضة فان الزيبق اثقل اه اذا صار الالي بعد تحرد الانفصال لم يرد هذا لان التخلف عن
المقتضي بشي نحو جائز فلعل مداخلة الهوا المدافع منعت اثر الرطوبة بخلاف الحديد اه قيل عليه لم
لا يرسب اذا جعل صفحة والجواب المحقق انما هو عن وجه المقتضي بعد الاصحاح الى زيادة خرق لا يتاح
الماء قال الآمدي يلزم على الجبائي انه اذا ثبت انه لا فرق بين طفو وطفو ما الا كلام اي على طفو
على الماء وقعنة الزيبق لا تعرب لحاح يجوز ان يكون التركيب قبل الكلام في الاجزاء الهوائية للكاز
للاجزاء الخفيفة لا التي صارت جزء المركب كما في سائر المركبات على ما تراه الفلاسفة في بيت التركيب ولا يرد وله
ويلزم امرانه اه قد اشرنا الى ان اللازم الاول الى ابي هاشم يلزم اباه ايضا ثم ان حمل كلامه على ان الثقل
مقتضي بسبب والخفة للطفو لم يرد هذا الثاني ايضا لجواز التخلف عن المقتضي لمانع كما مر فرقه
انما يكون على السبيل التعيين فيما نحن فيه ان النوع ليس على اللفظ المشهور ويكون نسبة القدر النازل الى تو فيه ان ما

اذا فرضنا

الهوا

اذا فرضنا ان القدر النازل نصف القدر الذي يكون النازل ثلث المجموع فيكون ثقل مجموع الجسم نصف ثقل الماء
المساوي لمجموع الجسم ونسبة ثقل الجسم الى فضل ثقل الماء بالنصفية كما ان نسبة القدر النازل الى القدر الذي
كذلك وكما كان النازل على تقدير تساوي الثقلين تمام الجسم من غير رسوب تام ولا طفو تام كان النازل على
تقدير كون ثقل الجسم نصف ثقل الماء نصف الجسم ومثله على تقدير كونه ثلث ثقل الماء وعلى هذا
القياس لم يكن للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل الا وبالميل المدافعة اذ قد سبق ان المعدوم في الجسم
اذا كان في حيزه الطبيعي هو المدافعة ولما سيدا ولها فلا دليل على انتفائه على ما قاله الحكماء وهو اعتبار
الثقل والخفة بالنسبة الى الماء المساوي للجسم ويرد عليه ان الزق اه النظار بعد لمعارضة في ان
لم يكن دليل المعلل الاول منكورا صريحا وانه كان بحسب الهوا والمدلل الذي يشده راس الزق لضغط الماء
ضغط يضغط ضغطا زحمه الى حائط ونحوه ومنه ضغط القبر وهذا النظر الذي اورده المعلل اشارة الى
ذهب اليه قوم من ان العناصر كلها طالبة بمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغط ويدفعه الى فوق
وبردها
ولذلك يطفو الاخف فوقه وقد رده الشيخ في الاشارات صريحا بما ذكره ان رحيث قال من ظن ان الهوا
يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته ملاله لا بطبعه كذبه ان الاكبر اقوى حركة واكبر طفوا والقسر
يكون بالشدة في هذا الاصغر اقوى اذ لا شك انه دفعه الى فوق الذي هو خلاصة منع الضغط اسهل
وما قيل من ان الضغط انما يكون عند شدة التكاثف بين الاجزاء وذلك بالكبر دون الصغر مما لا يلتفت اليه
لسكون اللام منه وكذا تحرك المفتاح ومتعلقه بالمغير البارز في شاجه باعتبار رجوعه الى التوليد بوجه بين
الاول اه فيه تعرض لتوليد الاعتماد للحركة وليس فيه بيان لتوليد الاعتماد لسكون وقد يقال انه لم يتعرض لادعاء الظهور
فانه سكون الحجر المرمي عند ما انتهى الى الارض ليس بواسطة الحركة القسرية السابقة وهو ظاهر بل بواسطة الاعتماد
عليها فقس نحو فيه بحث وهو ان المدعى عام وهذا الدليل خاص الا ان يحمل ان المراد نفي مذهب الخصم اعني
تولد جميع
الحركات المتولدة من الحركة او يدعي عدم الفرق بين هذه الصورة وسائر صور الحركة وفيهما نظر اما في الثاني
الاول فلان مدعاه تولد جميع الحركات المتولدة من الاعتماد وقد يبقى مجرد بلا دليل واما في الثاني فلظهور المنع في انعدام
الفرق الثاني حركة اليد اه فيه بحث لان حركة اليد في الذراع الى فوق بسبب صدمتها فيها قسرية متولدة من حركة

الاولى

ما في الابنية ولا يجري فيه الدليل الثاني الظاهر الا ان يحمل على نفي مذهب الخصم وفيه ما فيه وفيه نظر اه
٢ انه لا يذكر النظر ههنا خوف التلبس بشوب اللفظية فانه سينقله عن الآمدي بعد اسطر يتمسكها قبل الطرفين
المتمسك الدليل مع ان الجبائي يتبع النبيه كما يدل عليه قوله نشاهد بهذا ثم الظاهر ان المراد بتمسك الش
ما شرح متمسك الاول لان متمسك الثاني لا يجتمع مع متمسك الجبائي كما لا يخفى فقال على الجبائي اه فان قلت
لعل الجبائي يتشبث بتعدد حركة جالس السفينة على لوح املس متحرك بحركته اذ لا اعتماد للسفينة على الجالس
فتعين تولد حركة من حركتها قلت المراد ابطال ما ذكره في مثال حركة اليد والمفتاح فانه مدعى الجبائي تولد جميع
الحركات المتولدة من الحركة فالابطال صورة ابطال مدعاه وليس من قبيل المناقشة في المثال المردود عند المحققين
نعم للجبائي ان يجعل هذا من صور استقلال الحركة بالتوليد اللهم الا ان يقال المولد ههنا ايضا اعتماد الجالس
على السفينة على ان ذلك رجم بما صرح باعتماد البيع على ما عليها من الشعر والاظفار بعيد دعوى اعتماد السفينة على
الجالس فيها وتولد من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار اذ الشعر والاظفار لا حيوة فيها فلا تتبعان اليد في
حكم القدرة حتى يكون متحركة بالقدرة مباشرة اذ ان قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة في الصعود اه الحركة
عند المتكلمين كونان في آنين في مكانين او الكون في المكان الثاني وعلى هذا لا شبهة في تعدد الحركات المتعاقبة
في الصعود المذكورة وان لم يتعدد عند الحكماء الا الحركة بمعنى التوسط ولا بمعنى القطع كما علم من قواعدهم
٢ الحركة الصاعدة والامتناع عند المتكلمين ولو سلم امتناع الخلا فانما يلزم ما ذكر لو كان الهواء راكدا
او متحركا الى خلاف جهة الحركة اذ لو قدر حركته الى جهة العلو مع افناء اعتماده لا اعتماد في الجملة لم يوجد
مقاومة ما في المسافة ايضا ولا شيء هناك غيرها فان قلت لم لا يستندون السكون الى ارادة المختار
قلت مذهبهم النظر الى الاسباب الظاهرة وتعليل بعض الممكنات ببعض مما الكلام ههنا عليه لان مدعاهم توقف
السكون ههنا على الاسباب الظاهرة فهناك امور ثلثة بل اربعة رابعها عدم المقاومة الظاهر الا ان يكتفى عنه بذكر
الامر الثالث كما اكتفى به عن ذكر عدم الاستعداد الشديد لقبول الانفعال واللين ليس كذلك اذ ليس يبصر
وفي هذا التقييد اشارة الى دفع اعتراض الابهري بجواز كون امر واحد ملموسا ومبصرا ووجه الدفع ان
الدليل على انتفاء كون الاولين الشاعر كون اللين محسوسا بالبصر قطعا لا انتفاء الملموسية عنهما بدليل كونهما مبصرين

قوله متعدد الى المتعاقبة في الصعود [illegible]

صرن

١٧٤

يرد في

والانحناء في

حيث ما ذكره ذكر الكيفيات المذكورة سيأتي وجهه في اول الفذلكات والاستقامة والانحناء فان قلت
ذكر الامام في الملخص ان الاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر من الشكل في الاصح فان لا بد ذكر ابعد
ذكر الشكل قلت الاستقامة ثم عرضان للخط قطعا ولا ينصرف للخط شكل لامتناع احاطة طرفيه به
وهي معتبرة في الشكل فالحق انهما من الكيفيات المختصة بالمقادير الى غير ذلك واورد بغير ذلك الشفيف
والكثافة مثلا واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر
ملزومها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها
فيه انما يبصر بواسطتهما مبني على عدم الاعتداد بقول من قال من الحكماء ان الاطراف مبصرة بالذات
اي كيفية يتوقف ابصارها اي ابصارها بالذات وبه يخرج الشكل فانه كيفية يتوقف ابصارها على
ابصار الضوء واللون لكنه لا يبصر بالذات لانها اكثر وجودا في الاجسام التي عندنا فاذا علم تعدد لزمه
الاشتراط الاول بالضوء في وجوده اذ لو اشترط به في ذلك لم يتحقق لون بلا ضوء فلا يثبت اكثرية اللون من
الضوء في الاجسام التي عندنا حتى يجعل سببا للتقديم عليه في قوله او وجودا تامل هذا وسيجيء ان الضوء
مشروط باللون في الوجود عند بعضهم فوجب التقديم ح ط لم ينفصل بعضها عن بعض قال في حواشي التجريد
ان سلمنا انتهاء الى وجود اللون بحصول المزاج فلا يلزم عدم حصول المزاج فيما ذكر من الامثلة لجواز ان يحدث
بادنى امتزاج مزاج ضعيف يترتب عليه بياض عن فقوله وايضا فان النبات اه اشار بزيادة لفظ ايضا
مع انه في عبارة المص الى ان الاولى ان يجعل هذا دليلا مستقلا على المدعى لا من تتمة الاول كما يشعر عبارة
فان هذا دليل الى كان الاول دليل لكل منهما يفيد المدعى فان الابيض قابل الالوان كلها قد يجاب منه
الابيض انما يقبل من الالوان ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم من الاعم نوع عن الوان اريد بالقبول معنى الانفعال
بحيث يجامع الفعل معناه الكبرى وهو ظ والا امتنع القاعدة فيه نظر لان القضية مشروطة فلا يلزم الا امتناع
الانصاف بها دام بالا وهو حق سوء الطريق النخيلي يعني ان الذي يرى في البياض ليس شعاع الضوء
فالحكم بانه غير الضوء تحمل لانه ليس ههنا شيء ولكن يتخيل شيئا ونسميه بياضا حنوة الخنفرة تنفض
الرفه فيه النعل النيلي الذي يتخذ من الاشنان كاللبن للذاب قال ابو عبيدة او افضل اللبن فهو الذايب

بياض

اي الشرط في الحاجة مثل [illegible] تحرك الاصابع [illegible] ما دام كاتبا

لان ذلك كان متخيلا او قيل عليه يجوز ان يكون البصر في الحل قبل الخلط مانعا من دخول الهوا
لصغاره وعدم حفوره وغلظته وفيه تامل   ولقائل ان يقول هذا ماخوذ من كلام الرازي في الملخص
وقد يجاب عنه بان عدم الاغبرار دخل على الحس الا انما يعرف بسبب التحلل اما مجرد الخوف فلا والاطلاع
لان من يتعهد حسا فقد حققه علما وهو سفسطة   ولا مرية انهما لا الضو هذا مبني على المذهب المختار
عندهم من ان الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب منهما   امكن ان يتركب الالوان او وقد بين لك الالوان
وتعدد الطرق فوجب ان يجعل الضو غير السواد والبياض وان جعل غيرهما ثبت حدوث البياض بطرق
غير الطريق التخيلي   نسبة اجزائه اشراق هذا مخالف لما سيذكره من ان في الخضرة تخلخل السواد المشرق
للصفرة اللهم الا ان يحمل على اختلاف المذهب او يحمل الاول على سلب اشراق الاجزاء والثاني على اثبات
اشراق المجموع من حيث هو مجموع فانه انتفاء الاشراق في كل واحد من الاجزاء لا يستلزم انتفاءه عن
المجموع ولا يخفى بعده واعلم انه لم يصرح في شيء من الطرق الثلثة ان فيه بتوسط الصفرة لعلهما
باعتبار ان الخضرة المذكورة في الطريق الثالث متولدة عنها ومن هذا يعلم ان الاظهر ان يبدل في الطريق
ومن الصفرة فالخضرة فانسبه الا انه اكتفى بما مر من تولد الخضرة من الصفرة   الضو الابيض السواد لحجرته
قال الامام في الملخص الارجوانية والفيروزجية والخضرة الناصعة والحمرة الصافية الوان مشرقة قريبة من
طبائع الضو ولذلك ينعكس الى غيرها كالاصفر والاحمر والكمدة والعودية والسواد وامثالها مظلمة
ولذلك لا ينعكس الى غيرها   ويجب ان لا يعتبر المنعكس اليه احمر او اخضر واذا صار احمر او اخضر وجب ان يكون
هناك شيء مركب غير السواد والبياض على الوجه الذي في طريق التخيل ولكن ليس الفرق كما عرفت فوجب ان يكون
الضو غيرهما فثبت ان البياض ليس الا صفة ضوا   فوجب ان يتركب الالوان الباقي من [illegible] لم لا يجوز ان يكون من التركيب
الانعكاس مع خلاف خصوص الانعكاس فلا يلزم ان لا ينعكس الا البياض   والا كان السحق [illegible] قبل عليه لم لا يجوز
ان يكون في ذلك لتفاوت التخلخل في الحق والثاني في الطبخ بكثير تخلخل السحق   وجوابه انه قد صرح به وان لم
يذكر التصريح به هنا   الضو شرط وجود اللون ومن هنا قالوا ان اللون لا يوجد في عمق الجسم لانه في الجسم
ليس بمضيء وكذا ابن سينا قال الامام في الملخص لما اوضحنا في الكبرى توقفنا في هذه المسئلة وقد تنبه الحق في المسئلة ان

فيه فلعل التعرض م

ذكره م

غبير م

ان الظهور

١٧٢

ان الظهور للبصر بالفعل ان افتقد اختلاف [illegible] اللون معقول ماله فلا وجود لشيء من الالوان في الظلمة كما ذكره الشيخ
وان لم يوجد فقدانا فان الضو شرط في صحة كونه مرئيا لا في تحققه في نفسه كما ذهب اليه الامام وانت خبير بان جعل
بان جعل الظهور بالفعل مفهوم اللون امر مستبعد جدا والا لما انبنى بلا خلاف في الضو فيلزم ان يكون ضوء تعلق الغيبوبة
عن الابصار معدوما وكذا في سائر المحسوسات بسائر الحواس فتامل   فلذلك لو العدمية او الخصام في عدم المرئية
في الامرين بعد تحقق القابلية الثابتة على ما هو كذلك فيما نحن فيه فلا يرد ان الهوا ليس بمرئي مع انتفاء
الامرين فيه واعلم ان هذا الدليل يدل على بطلان ما قول به كلام القائلين بان الضو شرط وجود اللون
تحصل لحصول اثار علوية من الانوار والاضواء الكوكبية بان الامزجة تابعة لحصول الاستعدادات في نفسه
من اجرام سماوية وقلما يحدث في المركب من الاركان مزاج بدون تاثير الحرارة الشمسية   مع كونها [illegible]
الى ان [illegible] مبني على عدم الظلمة فلا يرد احتمال ان يكون العائق الظلمة المحيطة بالمرئي لا الحجاب المص
الانباء على ان اثبات عدمه [illegible] الى ذلك الاحتمال   وهو مختار الامام الرازي في المباحث
المشرقية الا وجب ان يكون الشيء ملونا بالفعل لا يتوقف على كونه مضيئا بالفعل لان قابلية الجسم للضو موقوفة
على كونه ملونا والذي قال الشفاف لا يكون قابلا للضوء والنور بالفعل فاذا كانت قابلية الجسم للضو موقوفة
على وجود اللون فلو توقف وجود اللون على وجود الضو بالفعل لزم الدور وسيجيء جوابه من الشارح
وما اختلاف ان يكون [illegible] وانتفا اختلاف فيما ان انتفا اللون المحسوس مع مرئيته من اثر انتفاء الضو عنه
انتفاء ليس لانتفا [illegible] الامر [illegible] مع انها لا تتعلق الا الواصل الى الحس المشترك تارة مع اللون
مع ضو ضعيف واخرى مع ذلك اللون مع ضو اشد منه الا كان المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضو وقوته
ارفع وابين من المجموع الواصل اليه في الاول فتوهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول ولكن اذا تأملنا فيه
[illegible] الى اللون من الضو [illegible] ان اللون فيهما واحد والمختلف هو الضو   ولا يمكن قبل الامر الخفي المقصود
بل ربما كان مخرا فيه لابهامه ان الظلمة مانعة في الرؤية ولم موجود واجيب بان الاستدلال بالاختلاف كما يشير اليه
[illegible] فلذلك اختلف [illegible] ان الاستدلال بالاختلاف لانه لو استدل بالرؤية يعود في بعض [illegible] رؤيته
[illegible] ولا يمكن المعارضة في الاستدلال بالاختلاف كما لا يخفى ويمكن ان يقال قوله ولا عكس ليخرج هي الهواء المظلم ان يكون

الشيء م

من ان اللون م

في المقصد الثالث م

الشخص على النار مستضيئا بضوء مقابله ويسبح الداخل حوالي بيع ظلمة اصلا الا انه ليس بمحقق فيه ان ما ذكره
على تقدير تمامه لا يدل على كون الظلمة عدمية لجواز كونها وجودية تمنع الرؤية بانا اذا قدرنا انه فيه ان
هذا التقدير يحتمل البطلان ولو سلم فالظلمة قد يتحقق وقد يتخيل واعلم ان القائلين بوجود الظلمة تمسكوا بقوله
تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم
الخاص كالعمى الخاص وانما التحقيق ينبغي بعد العدم الصرف فرع منهم من جعل الظلمة فان قلت لا وجه لهذا
التفريع لانه لا يكون الظلمة شرطا للرؤية بعض الاشياء ليس متفرعا ومبنيا على انها امر عدمي قلت لعل القائل بالتفريع
مبناه على [illegible] فلعل [illegible] الا شرط [illegible] عليه اصلا ومن جعل عدم الضوء شرطا للرؤية الا ان يكون
الضوء مانعا عنها ولا يخفى بعده لا يخفى على فطنه اه ولا يخفى ذلك الا انه لم يذكر الضوء في المقصد الثاني الذي
هو من مقاصد الفصل الاول اعني مباحث الالوان ليبين [illegible] سيما بل انما ذكره ليبين كونه شرطا للرؤية او للوجود
اي الرؤية الالوان موجودة فالمناسب ان لا يجعل بيانا [illegible] مقابله ايضا مقصودا اصليا في بيان احوال القسم
الاول بان يجعل كونه شرطا للرؤية مقصودا او يجعل بيانا له بما [illegible] وبهذا يندفع توجيه اسلوب الشرح بان كشف
ماهيته مقدم [illegible] احواله اذ مراده ان [illegible] اولوية ما ذكره بالنظر الى الاسلوب الذي سلكه في الضوء اي الفصل
اجسام قد [illegible] الضوء حتى يلزم [illegible] ازدياد حجم الجسم القابل للضوء واللازم بين الفساد كما لا يخفى فكذا الملزوم
ولذلك يستضيء بها الطاعنون في السن [illegible] ان [illegible] الاستعانة [illegible] الخطوط [illegible] تقصر
[illegible] عند [illegible] او لان الزاوية الحادة عند الرطوبة الجليدية [illegible] في [illegible]
[illegible] بالحامل [illegible] الخطوط الدقيقة عند ضعف الباصرة [illegible] الى [illegible] وقد [illegible]
[illegible] ان [illegible] ان يكون لجسم الضوء [illegible] الاظهار [illegible] عندها
ازدياد [illegible] الا [illegible] الى [illegible] يمنع [illegible] اعاقة الجسم [illegible] مع ان الضوء
لا يمنع [illegible] اذا غلظ جدا او ان [illegible] عدم [illegible] الافلاك [illegible]
قلت [illegible] مطلق [illegible] الزجاج [illegible] فان [illegible] ان يكون ضعيفا [illegible]
هذا الا [illegible] ان يكون الاكثر ضوءا اكثر [illegible] الا [illegible] لكنه يلزم ان لا يكون [illegible] الافلاك [illegible] القدر

بكون

بكون في المستدل الدال [illegible] الا انه اشار اليه سابقا بل من حجابها عن رؤيتها مع ان ما اراد انها حجاب في الجملة
وبالنسبة الى احساسها بعدونا الا انها حجاب لها بالكلية وبالنسبة الى احساس العيون الضعيفة بها بان يكون
بها اقوى من احساس العيون القوية اذا لم ينتقض ان احساس العيون القوية بدونها اقوى من احساسها بها الا انها حجاب
في الجملة وان احساس العيون الضعيفة بها اقوى من احساسها بدونها بل لا يمكن احساسها بدونها الا انها لو
كانت حجابا في الجملة الا انها يدفع المانع من رؤيتها بالوجه المذكورين واما ان احساس الضعيفة بها
اقوى من احساس القوية بها فغلط والثاني بطلان القطع [illegible] حركة العين لا يلزم ان حركة الضوء بالطبع
ليست الا الى جهة واحدة اذ وقوع الضوء من كل جهة يجوز ان يكون بالقسر وكان قول الشارح ولا قاسر
يشير الى اشارة الى دفعه لكن الكلام في اثبات نفي القاسر فان عدم العلم ليس علما بالعدم ولا يعقل فانه
والا لا قبل لم لا يجوز ان يشترط وجود بعض الاجسام بمقابلة المضيء كالشمس من تنبيه [illegible] عند عدمها
كان لنا رعند ما قال شرح [illegible] المتقدمة على المصباح او يكون الضوء جسما يكتفي بشرط رؤيته بكيفية
قوله فلا بد [illegible] وسع مراد نام وانت خبير بالسبع ان الآن من انه المدعي الاستبعاد لا عدم الجواز
كما دل عليه جعله معقبا لا دليلا فبهذا يندفع بعض هذه الوجوه كما لا يخفى لو ان [illegible] بوسط [illegible] ان
عدم الرؤية يجوز ان يكون للطافة بحفظ الحركة الى الغاية فاذا [illegible] عليه معرضة [illegible]
ينفيه [illegible] الضوء عن الاول [illegible] في ذلك الاخر قيل [illegible] الضوء [illegible] استمرارة فلو [illegible] ينبغي
ويد [illegible] بالحا ز [illegible] ذلك الجسم بعينه اذ لا فرق بينهما في ذلك حق [illegible] العقل وادعي ان
الظهور المطلق اه بناء على ان ظهور [illegible] اللون والمراد بالظهور المطلق معنى الفرد الكامل [illegible] اللون [illegible]
منتفى ما سبق ان [illegible] الضوء [illegible] اللون لكن نبه على ان مراده [illegible] ظهور [illegible] اللون
[illegible] وبطلانه اعترف [illegible] انه معارضة لكن [illegible] بالدليل لان الضوء
امر نسبي لانا [illegible] الضوء بعينه [illegible] النسبية لم يكن [illegible] فلا يكون
[illegible] لا يخفى ان [illegible] اذا [illegible] ظهور اللون [illegible] الصدر [illegible] على
[illegible] الابهام على [illegible] والاشارة الى معنى التعليل

ومعنى ان منع السند [illegible] وان [illegible] فيكون السند [illegible] او ادل الدليل على النفي م

وكونه مستبعدا لا ينفع في دفعه لانه سند م

المحرك م

[illegible]

الذي فيه كما في قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم والمراد والله اعلم ان في عبارة المتن منقوصة
حذف منها اللام كما هو شايع مثل براعة الصبح انما ذكا بطل بالليل كانه نار في ربع الافغار
للزمخشري انها قابلت طاربا بالنهار كما لس بالطيور وان طاري الليل كان يشتعل نهارا نار قنفذ بجم او مصابيح
انفصل من الزيادة ان القبيلة وما على التقريبين من ان الكواكب اما مستفيضة بذواتها او من جرم الاقرب في الحال
للايجاز او اخر النوع الخامس من مباحث العنصر ان الكواكب الثابتة عندهم يكتسب نورها من نور الشمس كالقمر
وذيل كلامه فصل في ذلك ان الكواكب السيارة ايضا يكتسب نورها من الشمس عندهم وما ذكره ان رجح ههنا في انه
اللهم الا ان يكون فضلا اضعف فيه فلان نعرض للاحدى لاحدهما وان شريف للآخر والله اعلم بحقيقة الحال
فانه مستفاد من الهواء المضي بالشمس لكن لا يطرف الانعكاس كما صرح به في الملخص حين استدل عليه ثم ان فيما
ذكر ايضا اشارة الى اندفاع الاعتراض المشهور على ان المضي لا يضي الا المقابل بل هو معا تابع وجه الارض بعد الاشعاع
مضيئا وهذه الاستفادة من الشمس التي هي غير مقابلة اياه في وجه الارض بعد تقرر كون الاستفادة لا بطريق
الانعكاس ان ذلك الاستفادة من الهواء المستضي بالشمس المقابل للارض وكما لا يحصل على وجه الارض في
مقابلة القمر هذا اشكل حيث ذكر عليه كلام المص وان كان نفي النعت المعروف فانه في شرح المقاصد انه ليس بظلام ولا بحما
ويؤيد ما ذكره ان رجح ان في حواشي حكمة العين من انه يتوجه على تفسير الظل بالضوء الثاني ينبغي ان يحصل في المقابل
يقره ان الضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر يلزم ان يكون ظلا والمجاز الا الالتزام او يكون بالقمر مختفيا
بانه يحسن الفن و الواقعة في جوابه بهذا القيد بظهر فوته بانسبه الى ما ثم اثبت لغا منها من الامور المستضيئة
من مقابلة الشمس كما سيصرح به اي الى العدم بحصره قطع ما تراه الحكما من عدم تناهي انقسام الاجسام والمقادير
ما ذكر في المواقف مبني على ما يراه الحكما من عدم تناهي انقسام الاجسام المقادير وما يتبعها وان كانت
محصورة بين حاصرين فان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم وما يعرض من
ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا فمعناه بحسب الكمية الاتصالية او الانفصالية لا في قبول الانقسام
منه قف على تكيف الهواء بالصوت فانه قلت ينبغي ان يقدم هذا المقصد على المقصد الثاني لانه متوقف عليه
قلت انما لم يقدمه نظرا الى ان الاهتمام بالثاني اكثر لانه مورد مطاعنة به اندفع استدلال الامام على ان الضوء
ليس مجرد ظهور اللون ... قوله

١٧٥

ليس في الوجه الثاني الاستلزامه الدور كما نقلناه من متعدد انفا في المقصد الاول ورده
الامام الرازي قال في شرح المقاصد فيه ضعف لجواز ان يكون من المواضع التي يكون لطف الاجزاء الى حد مخصوص اذا
لجاوزه اخذ الضوء في التنقص وحاصله انه يجوز ان يفرط الافراط كما يفرط التفريط وللحس ان يقول
او نقول يجوز ان يكون في الجهة التي هي خلاف جهة الشمس لما ان ينكشف الضوء القوي فالحس ينفعل منه ولذا
لم ير الكواكب فيها وبالجملة الهواء الصرف كما مر ومن الجهة لا يدل على الاستضاءة بل على الاستضاءة الهواء
مطلقا كما في عدم رؤية التكيف في الضوء الضعيف فان قلت الضوء الذي في الهواء ان كان في الضعف
بحيث لا يدرك في الضوء الذي حصل منه في وجه الارض ام لا بانه لا يبين و ان لم يكن كذلك فلت اجاب عنه الامام في الملخص
بانا نلتزم انه يجب ان اذا نظرنا الى الجدار الذي لا يقابله الشمس فكأنا لا ندرك فيه الا اللون ولا نرى شيئا منه
من الجهة التي حصلت فيه حتى قابلة الشمس فيه ما فيه ويمكن الجواب بمنع الملازمة خلافا لما ... الذي هو كيفية عارضة
للاصوات المفهوم مما ذكره ان رجح في تقسيم الصوت على رأي المتكلمين اولى في حواشي التجريد بان الحروف عند
المتكلمين كيفيات موجودة عارضة للاصوات ومن ثمة ذهب بعض احد شارحيه السمع في الاصوات ثم الحروف
الحروف ولا يخفى انه لا يلايم ما هو مذهبهم فانهم لا يجوزون قيام العرض بالعرض فلعل الاصوب ان نقرره الحكما
ان الحروف عندهم كيفيات غير موجودة عارضة للاصوات فلا نقض بان في حصر المسموع في الصوت اذ انه ضرب من
التقابل بعدم مسموعية الحروف اللازم من هذا الجواب بعيد كيف ولو لم يكن الحروف مسموعا لم يكن الالفاظ المركبة من الحروف
مسموعا ايضا ولو قيل الحروف عند المتكلمين صوت متكيف بكيفية مخصوصة ولو وجد بينه فلا نقض بانه في حصر
السمع في مطلق الصوت انه بعد تسليم مسموعية الحروف ان كلام شارح التجريد لا يساعد هذا التقرير كما لا يخفى
فانه انما التعميم جرى سبيل المسامحة قال الان رجح في بعض مصنفاته الحق ان المحسوس من الطبيعة الى منبع الهواء عال التموج
لا انفسه بل هو مدركه بالوهم لا يقال الحركة من شانها ان تكون مبصرة ولو كانت لا يكون من المعاني التي تدرك بها
القوة الوهمية لانا نقول ما ذكر انما هو في حركة المتحرك المحسوس بالبصر وههنا ليس كذلك فلا يكون من شانه حركته
ان يكون مبصرة الى ههنا كلامه والصوت ليس كذلك واما الاعتراض الذي في حواشي حكمة العين لجواز ان يكون
بعض الحركة متوسطا لما لا يلتفت اليه وايضا كل منهما في بعض النسخ بالقسم الثاني وفي بعضها بقسم الجامعة لكن صرح

ذكره مورد ايراد مغايرة بمجموع العالم

بالعكس م فاذكره هنا حسب ما دل عليه كلام المص

الكلام تام

في حواشيه على التجريد بان كلا من القرع والقلع التموج محسوس مبصر فهذا يؤيد النسخة الثانية وان كانت
النسخة الاولى موافقة للعبارات المشهورة ثم ان المبصر نوع من التموج لا تموج الهواء لعدم اللون الكافي للرؤية
فيه وهذا القدر يكفي في الاستدلال على ان التموج ليس بصوت وبهذا الدليل يبطل ايضا ما قيل من ان الصوت
شيء كنا نحس به بلمس الجسم ولو كنا نسمعه دون الصوت وتسميته القريب تموج الهواء قيل ان كان حدوث
الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لشيء من الافلاك صوت ولو فرض لم يكن وصوله الينا لامتناع
النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى الاساطين من القدماء انهم يثبتون للافلاك اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير
سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي من فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء جوهر نفسه
وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركاتها ثم رجع الى استعمال القوى بما بدنه ورتب عليها الالحان والنغم
وكمل علم الموسيقى والحق عندنا ان الصوت يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع
كساير الحوادث وكثيرا ما يورد الاراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى
زيادة بيان تموج الهواء على وجه مخصوص اشارة الى دفع قوله ان الدوران ليس بتام وحيث وجه
تخصيصه انهم لم يجعلوا سبب الصوت التموج النفسي بل التموج المخصوص الحاصل بسبب القرع او القلع وقوله
مع كونها معلومة بينا اشارة الى دفع قوله لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيها اليقين فافهم
اذ بها ينقلب الهواء يحتمل ان يكون متعلقا بالقاء وان الباء للسببية متعلقة منفردة من الانفلات وهو الخروج ويحتمل
ان يكون بانقلاب الهواء الموجود ثم يجدد انفلات الهواء من بعض مسافة القارع ليس علة مستقلة للتموج المستتبع
للصوت كحصوله قبل مماسة القارع للمقروع مع عدم الصوت حينئذ بل العلة انقلاب حتى تمام المسافة فهو بالجملة
انقلاب الهواء الملاصق لسطح المقروع معتبر في حصول التموج السبب للصوت كما دل عليه السياق قاعدته
على سطح الارض اه فان قلت ما الدليل على ان الهواء المتموج بها على هيئة المخروط ليس على هيئة اسطوانة
مستديرة احد جانبيها على الارض والآخر في جانب السماء قلت الدليل عليه انك اذا صوتت في موضع من
الارض وفرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه صوتك من كل جانب نصف فرسخ فالهواء المتموج من جوانبك على هيئة
دائرة قطرها فرسخ مركزها موضع صوتك لان منتهى ما يبلغ اليه الصوت من جهة العلو ما كان فوق راسك بنصف فرسخ فلو كان الهواء

ان للافلاك اصواتا عجيبة

المتموج كاسطوانة مستديرة يكون احد جانبيها الذي يلي السماء دائرة قطرها فرسخ مركزها ما يحاذي راسك لزم
ان يسمع الصوت في جميع محيط تلك الدائرة وليس كذلك لان البعد بينك وبين محيط تلك الدائرة ازيد من نصف
فرسخ وقد فرضنا ان منتهى ما يبلغ اليه الصوت نصف فرسخ وانما قلنا انه ازيد منه لان الخط الواصل
بينك وبين مركز تلك الدائرة الذي فرضنا بعده مما يحاذي راسك نصف فرسخ وتر لزاوية حادة
والخط الواصل الى المحيط وتر لزاوية قائمة وقد تقرر في موضعه وتحقق بالتخيل الصادق ان وتر القائمة
اطول من وتر الحادة فتعين ان الهواء المتموج على هيئة مخروط كما ذكره وبهذا التوضيح يعرف حاصل قوله
واذا وضعه صوته فليتامل ولا يجد ذلك نهاية الصوت لانه زماني قال صاحب المصابيح فيه
بحث اذ لا نسلم ان الصوت زماني لان بعض الحروف آني كالحروف الصامتة ولا يخفى عليك انه قاطع تام كونه
من ان الحرف عارض للصوت لا نفسه او جزء اخير منها قيل لا شك ان كلا من اول وصول الا ومصول
جزء اخير لعلة التموج فاذا كان آنيين كان يلزم ان يكون الجزء الاخير آنيا والمعلول زمانيا ولو سلم انه ليس
بجزء اخير فيجوز الجزئية مع كونه آنيا يستلزم المحذور لان المتوسط بين ذلك الجزء الآني والمعلول الزماني
اعني التموج اما ان يكون آنيا او زمانيا فالمحذور ثابت والجواب عن الاول المنع وعن الثاني بان المحذور
على تقدير توسط الزماني انما يلزم لو حصل ذلك الآني علة تامة للمتوسط الزماني او جزء اخيرا منها وهو ممنوع
بوصوله الى السامعة ذكره تنبيها لما عطف عليه قوله لا تعلق حاسة السمع يتوقف على ان يصل
الهواء الحامل له الى الصماخ اعترض عليه صاحب المصابيح بانا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب
الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها وذلك ضروري يعرفه كل احد بالتجربة ومن المعلوم ضرورة ان الهواء الحامل
لذلك الصوت ما وصل الى صماخنا اذ نحن وقتئذ في موضع لا ريح فيه حتى يقال انه عرف عن جهتنا بل كان
فارغا عن ذلك الموضع صرفه الريح عن جهتنا فقد سمعنا صوتا مع عدم وصول الهواء الحامل لذلك الصوت
الى صماخنا وفيه نظر لان تشوش سماع الصوت يدل على وصول الهواء الحامل له الى صماخنا اذ لو لم يكن
الامر كذلك متوقفا على ذلك الوصول لما تشوش ضرورة وانما يظهر بالتجربة كذا المقدم وما هو الا الحجة
او قد يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك بمنع الاندفاع انه يتعلق حاسة السمع بالصوت الذي داخلها كما يمنع حاسة

كالحروف الصامتة كالتاء والطاء

البصر من رؤية شيء فيه اخطا اذا كان فيه شيء مرئي فلا يفيد توقف الاحساس على وصول الهواء الحامل الى الصماخ
على انا لا نسلم عدم وصول الهواء الى صماخ الحاضرين ولو قبل لو وصل لسمع يمنع لجواز توقفه على شرط آخر
وان تساويا في مسافة البعد اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحايف لجواز ان يكون عدم السامع لبعد الصوت
عن حد السامع قد لان الادراك من البعيد لا بد ان يكون له حد كما في الابصار فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا
يدركه   ويسمع صوته الذي يوجد معه بلا تخلف فيبحث لان وجود الصوت اذا كان مع القرع الذي
هو النوع الاول يلزم ان يكون من الآن على تامة الا زمانا او جزء منها مشتملا ماله فيبعد الاشكال السابق اللهم الا ان
يريد بالمعية اعم مما هو في حكمها بسبب تلك الزمان المنقضي وكذا من عدم التخلف   وما عدا الاسلوك اه اعتراض
على صاحب الصحايف لجواز ان يكون عدم السامع وقت القرب لبعد الصوت وتقدمه عن حد السامع فاذا وصل
حد سمع لا نعم ~~لو ثبت ان السامع~~ لا اندفع لكن اثباته عسير ثم انه يرد ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك   امر لا فقد
لبطء تعلق حاسة السمع وسرعة تعلق حاسة البصر بسبب الخ دون توسط سلوك الهواء فليتامل   نعم لو ثبت ان السامع قد سمع عن شيء هذه ضربة القاس سواء كان على حد السامع او لا عم
وان فرض كونه محيطا لجميع الجوانب ايضا اشارة الى دفع اعتراض صاحب الصحايف الوارد على ظاهر عبارة المص
وبعد انه يجوز ان يكون وصول الهواء الى الصماخ من مخرج آخر لان المنافذ الضيقة في الجدار موجبة الدفع   لان سماع الصوت من وراء شيء سد الا فات مم
ظ فان خلف الكلام في الجدار المحيط بجميع الجوانب الخالي عن المنافذ الضيقة والتجربة شاهدة بسماع الصوت
من ورائه نعم لو حدث السام عدم السماع لدل الاتفاق على ان كلما كان مسامه اقل كان السماع اضعف
وكلما كانت اكثر كان اقوى فتامل   ولا يبعد ان ينفذ في المنافذ بعد الهواء المكيف في الجدار الصلب
واصلا الى السامعة بل يبعد ان فرض الانبوبة نفسها دون نفوذه في الانبوبة والوصول الى الحاضرين
الاسماع   مع تحقق المسام الصغيرة في كل منها يستدعي فارقا ولعل الفرق بعد تسليم ان الصوت في خارج الانبوبة
ويسمع من وراء الجدار المحيط بجميع الجوانب ان فرض الصوت مسا ربانه في العلو ان خروج الهواء من المنافذ   مما فرض منه و من حديد او رصاص او غير ذلك م
الجدار   الضيقة يستدعي ضغطا قويا وعند تحقق هذا الضغط يخرج من الطرف الآخر للانبوبة واما في المذكور
فلا يخرج الهواء سوى المنافذ الضيقة فليتامل   اراد به تكيفه بكيفية المعينة وقد يحمل على ارادة حقيقة
التشكل لكن يمنع الاحتياج الى تمامه في السمع بناء على انه من المقدمة   مما صورناه في كيفية اه اذ تنظر

واول

واول هذا المقصود ان ليس الهواء الاول المتكيف بعينه ينتقل الى الصماخ بل الهواء الذي يليه يتكيف بمثل تلك
الكيفية وهكذا الى ان ينتهي الى الصماخ في يجوز ان يكون هواء متكيف بحروف صامتة وبعده هواء آخر يتكيف
بحروف اخر مثله الى الصماخ فلا يلزم رجوع حروف صامتة ثم زمانا فلا محذور   الصوت موجود في الخارج هنا نكتة
ينبغي ان ينبه لها وهي ان الظاهر ان الموجود من الصوت في الخارج امر بسيط غير منقسم كما ان الموجود من الحركة
ايضا كذلك وهو الحركة بمعنى التوسط وكذا من الزمان وهو الآن السيال وان لم يتعرضوا بذلك في الصوت وذلك لان
دليلهم على ان الموجود من الحركة مثلا امر بسيط غير منقسم هو انه لو انقسم لامتنع اجتماع اجزائه في الوجود
والا لكان قارا وما يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيلزم ان لا يكون موجودا في الخارج
وهو باطل بالضرورة وهذا البرهان يجري في الاعراض السيالة صوتا كان او غيره فلزم القول بكون الموجود من الصوت
ايضا امرا بسيطا غير منقسم ولا اشكال في استمراره لما كان معلولا لتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرع
او قلع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولها ايضا مستمرا بحسب استمرارها فاذا انقطع تموجه يعدم
الصوت الحاصل فيه واذا ادى تموجه الى تموج هواء اخر مجاور له حصل صوت اخر وهلم جرا الى انقطاع التموجات
وليس الصوت الحاصل في التموج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التموج الاول والا لزم انتقال العرض
الحارة ط   كان البعيد لما كانت يحس اه فيه ان عدم ادراك جهة المحسوس كليا ممنوع فانا ندرك جهة الريح الحادة عند
هبوبها فان ادعى هذا جزئيا لم يكن للتنبيه وجه قال الشارح في بعض مصنفاته هذا الاشكال لا يعقل الا ان
قوله كما ان البعد اه للتوضيح لا للاستدلال الا انه اعتبار يختلف بعد الظن والاستدلال عليه وفيه نظر لان الملازمة
المذكورة في اصل الاستدلال وما ذكره جوابا بمنع والسند ادراك جهة المحسوس احيانا مع ان الحس لما
الحد الموجود   انا فانكيف انقر المعلل والحق انا اذا قلنا انها يكون التموج في الاسدية الى ابتداء الاهتزاز سببا
بطلت ط   لذلك الادراك من غير ان يكون هناك صوت قائم وان كان لا يخفى بعده وقد اعترف بان الملازمة عليه فيها
النقض   وليس يلزم ان يكون في ح اه اي ليس يلزم من عدم ادراك الجهتين ان يكون الصوت عند ادراك المتقنع
الى ادراك جهته بعيدا لان ادراكه حال قربه يقتضي ادراك جهته وان كان مبدؤه بعيدا في نفس الامر فليتامل
بناء على ان اشتراط الاحساس بالوصول سواء حمل على الوصول حقيقة او ما ينافيه ومائل حكمه من الوسط

حد او ذلك لا دلالة على ان الصوت البعيد يدرك حيث هو على انا نقول لا نطالب الا المنع ان يتصل الهوا الموصول الى الصماخ الى الصماخ المسموع
البعيد بطريق التموج اشار اليه بنقل كلام صاحب المعتبر الا بعد ربما يقال لا حاجة الى جعله استثناء منقطعا
لان المنع والابعاد لا يتم المنع على المبدا المطلق بقاء الاثر فتامل لانا نجيب عنه اه اعلم ان هذا الكلام
على السند وقد اجيب انه لحظ قوله ايضا بعد كما للتوضيح يدل على مساواة للمنع وانت خبير بان ذلك الخطر ايضا ان
كما يدل عليه قول الشارح لان الصوت موجود فيهما فلا يدل على مساواة للمنع ويؤيده ما ذكره الكاتبي
في شرح الملخص واورده الشارح في حواشي حكمة العين بلا تعرض على ما يرد عليه حيث قال لقائل ان يمنع انحصار سبب
ادراك الطبيعة في المذكورين حتى يلزم من بطلان احدهما تعين الاخر والمشهور في الكتب اعتبار ما في الجدار
دون الحلل فتامل لكن لا كون غباره فيهما معا ليس الى الحلل اذا لم يكن للهوا يصادم بعض اجزائه قبل وبعض اجزائه
بعد وسعر التموج الاول ولا يكون التموج الثاني شبيها بالاول وبالجملة ما يكون سببا لاشتراط الكلية في الجدار
يكون سببا لاشتراط الكلية في الجبل فاما ان لا يشترط في شيء منهما او يشترط فيهما معا ليس منها الجبل في الشيء
وهو انا قد نسمع الصدا في صحرا جيلها على بعد فرسخ او اكثر فلا يمكن وصول التموج اليه الا
مع صعوبتنا من عليه فالاشبه عدم اشتراط الملاسة في الصدى كما ذكره الامام ويرجع ذلك الهوا
متعد من الرجوع اي يرجع ذلك الهوا الى الاصل لهوا المصادم واما قوله يرجع فمعناه الرجوع فلا يلزم التكرار
او بيئته ومعنى قوله الكيفية بالنسبة الى الهوا طول الصوت وقصره حتى يصح الافتراق بينهما بقوله
تميز في المسموع واعلم ان كون الحرف عبارة عن تلك الكيفية العارضة للصوت انما هو عند الشيخ وعند
جمع من المحققين الحرف هو الصوت المعروض للكيفية المذكورة والاشبه بالحق انها مجموع العارض والمعروض
كما صرح به البعض وسيشير اليه الشارح فيما ياتي عن حيث انه لا يختلف في الحدة والثقل المراد من الصوت
الاحد هو الذي لا يكون مكتنفا بالكيفية التي هي الصوت الاول وما الالحرف الواحد يمكن ان يتلفظ به فيه
بحيث لا يختلف الحدة والثقل فيهما فلا يصح ان يراد الامتياز عن جميع الاصوات التي تشاركه في الحدة والثقل كما
قيل من حيث هو مسموع اشارة الى دفع اعتراض السيد السمرقندي الذي اشار اليه صاحب المقاصد
ايضا وهو انه لا دلالة لقولنا تميز في المسموع على ان يكون ما به التميز مسموعا نعم لو قيل تميزا ما المسموع

يبيح

فيه ان الكلام في السمع الاخص يصح عند الشريف للامام الغاشية

الانعكاس
العاكس

يبيح ما ذكره وجه الدفع ان تميز المسموع من حيث هو مسموع انما هو بان يكون ما به الامتياز مسموعا كما سيظهر
من كلامه فلا نهاية من الكيفية المخففة او الماخوذة مع اضافة قد نقل الشارح في مباحث الكم المتصل على ان حيث
المشترقية معنى كونها منها احدهما لكنه لا يستقيم اذ اجعل معروضها موصوفا في الخارج واما اذا جعل الموجود
في الصوت في الخارج امرا بسيطا غير منقسم على قياس ما قيل في الحركة والزمان فلا بل يكون الطول والقصر للصوت
بالصوت الممتد بمنا هي المصدر لا يكون من الكم الموجود في الخارج عند هذا الحرف وغيره من الكلام
وان كان ينقضي فيها المسموع فان الطول الظاهر من سياق كلامه ان ضمير تتقضى اذا كان على صيغة
المعلوم راجع الى الطول ويحتمل ان يرجع الى هذه الكيفية المخففة او الماخوذة مع الاضافة وان المقدم مهما حيث
كما معروضهما الصوت فان الكلام فيه ويؤيده قوله الاتي نعم كل منهما منقض للصوت الذي هو مسموع
لكن المفهوم من قوله فان الطول ان نفسها المسموع اي معنى صورة الطول وانت خبير بان النقض ههنا
ليس على معناه المتعارف في المنطق اذ ليس المسموع هنا تاج المدلول الطول طرف موصوف وان القصر ايضا ينقض
منها المسموع وان كان الطول ونفس موصوفه تحقق في القصر ايضا لكون الصوت زمانيا البتة فلا وجه وجهها
التخصيص بالطول الا ان يبنى الكلام على ما يتبادر فهما من الطول دون القصر ويبدأ التبادر بها الا يتكرر منهما مطلقا
او ذكر في كلية التجريد ان ملائمة الصوت وعدمها مدركين بالقوة الواهمة لانها من المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوس
وكان الشارح انما عدها ههنا مطبوعين نظرا الى ان ادراك الواهمة لها لا يدخل في الطبع وهذا انسب
بمباحث العربية قال ابن الاثير في المثل السائر نقول الكلمة مركبة من الحروف ثم نقول ان الكلمة انه صوت كذا فيلزم
يكون الحرف عنده هو مجموع العارض والمعروض بل عارض الصوت فقط لما صح منه ذلك والحاصل ان اطلاق الصوت
على الكلمة المركبة من الحروف على تقدير كون الحرف نفس الهيئة العارضة للصوت مجاز تسمية للعارض باسم
المعروض وعلى تقدير كون الحرف عبارة عن المجموع تسمية للكل باسم الجزء ومن البين ان الثاني انسب لما ذكرنا
بناء على ان كون الحرف عبارة عن المعروض انسب بذلك القول من المذهبين الاخرين اذ لا مجاز في ذلك الاطلاق
على هذا التقدير اصلا اما مصوتة او انما سميت مصوتة لا قتضائها امتداد الصوت وسميت باسمها صامتة
لعدم اقتضائها ذلك اذا كانت ساكنة متولدة او لا اعتبر هذا النظر بالنسبة الى اللغة فالمراد بالالف اعم من المتحرك

كلام

والساكنة والالم يظهر فائدة الشرط بالنسبة اليها ثم المراد من التولد حصول تلك الالفاظ باعتبار الاشباع
بكونها من اصول الكلام   واطلاق الالف على الهمزة بالاشتراك اعلم ان الهمزة كما يحصل من مخرج الالف في
اول الامر كذلك يحصل بتمديد الصوت اي غايته فان نهاية تمديد الصوت اي الهمزة بالاشتراك
الاصوات اي انه يوجد من الانقباض المنقطع بخروج الهواء الدافع في المخرج الى الرئة ولذلك الانقباض حد
مخصوص لا يمكن الزيادة عليه والا يخرج كلما اجتمع في الرئة من ذلك الهواء مثلا فاذا انتهى
الهواء الى ذلك الحد وقفت الطبيعة عن ابي والصوت وانقطع النفس هناك بخروج الهمزة   وكان الهواء الدافع
في كون القاف منها زمانية الهمزة فقط بل الظاهر انها آنية صرفة فتامل   فان الغالب على الظن انها زمانية
قيل اذ اي نت مما يمكن تمديده بلا تمديد كان الانسب ان نجزم بانها زمانية لا غلبة الظن ويمكن ان يقال
ذلك الامكان انها مظنون فيه لاجل غلبة الظن بما ذكر   الا ان يحمل الان على تغير باعتبار ان زمنها اضافية لا
في تلك الحروف مع انها آنية باعتبار كونها ازمنه مع وقفاتها   ومن ذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك
ولذا كان الاصل عندهم في كل كلمة متصرفة ان يكون على ثلثة احرف لان الحرف الاول متحرك البتة والاخير
ساكن في الوقف وبينهما منافرة فكرهوا مجاورتهما وفصلوا بينهما بثالث ليحصل الاعتدال في ذلك الابنية
لا يقال يحصل الخ لانه لا جاز عليه الحركة والسكون من حيث انه متوسط لم يتحقق المنافرة بينه وبين شيء
من طرفيه وايضا الحركة الابتدائية اثقل من الحركة المتوسطية فالتنافر بين السكون وبينها اشد منه بينه و
بين المتوسط ويؤيده انه اذا حصل النطق بحرفين متحركين حصل ضرب من الملال فسلم بالسكون فوقف ما ينتقل
به اذا كان النطق بالحركة الواحدة فقط كذا في شرح الملخص   قال الامام الرازي ره هذا الكلام ان اكثر ما ذكر
في مباحث المسموعات منقول من الملخص وشرحه   الا ان الحركات قيل ان اريد بيان ان تلك الحروف يخرج عن صفتها
حينئذ وصولها الى الطرف المنقطع صح الحكم بكون الطرف الناقص بعد الحركة المحققة بلا اشباع لكن الجواب ان
الطرف انما هو يخرج لا يكون كل الزائد وعلى طريقته وان اريد انها لا تخرج عن صفتها فلا بد من اعتبار الاشباع
مع تلك الحركات ولو قليلا فلا يكون انما فيهم يحصل تلك الحركات بلا اشباع فلا يثبت بعضيتها لها واجيب تارة
باعتبار الاول بمنع وجوب كون الطرف الناقص على حد الزائد وتارة باعتبار الثاني ولا حاجة باعتبار الاشباع

لان

لان تلك الحركات مجردة عن الاشباع من افراد المصوتة ايضا اذ يصح المصوت اي مقصورة هي الحركات وممدودة هي
الحروف المخصوصة كما شبا في الان ولو سلم وجوب اعتبار الاشباع تم الاستدلال ايضا لان الحركات ماخوذة
مع الاشباع القليل لما كانت تامة لماهية الناقصة تلك الحروف كما بعض من ماهيتها تلك الحركات قطعا ويرد عليه
الحركات الا ان الحروف المذكورة اذا خرجت عن صفتها عند الوصول الى الطرف الناقص ولحقت الحركات
لم يثبت كون الحركات ابعاض الحروف الا ان يبين انه وصل الى ذلك الطرف بانتفاء جزء منها مع بقاء جزء
آخر فيها لمصادرته وبه يندفع الوجه الاول من الحجة الثاني ايضا اذ مآله التزام خروج الحروف التي ادعي
بعضية الحركات منها عن حقيقتها المخصوصة والي نابية الاطلاق المصوتة بالمعنى العام على تلك الحركات واما
الوجه الثاني منع فيه ان كون الحروف المذكورة حركات ماخوذة مع الاشباع قليلا او كثيرا او بلا شك
والريب لم يحتج الى اعتبار جانب النقص كما لا يخفى فتامل   فانه الحركة اذا كانت مخالفة منها بما للملازمة
قوله لكن الحس بيان لبطلان الثاني واعترض على هذا الوجه بان حصول الصوت بتمديد الحركات انما يستقيم
لها دون التي انت لا يقال حتى كون الحركة الممدودة بعضا منها   وانتقلها القضية هذا الذي ذكر من النقل
والحكم انما هو بالقياس الى الحروف نفسها اما بالقياس الى الامزجة فقد يختلف ذلك بحسب اختلافها كذا في شرح
الملخص   حقيقة وصفا اي احترازا عن البسيط فانها لا حقيقة كما مر   والحركة زمانية قد مر ان منع
حركة الحرف كونها بحيث يمكن ان يوجد عقيبها صوت مخصوص من الصوت فان زمانية الحركة ممنوعة ولا بد لها من
دليل   وقد يقال جاز ان يكون قد يدعى الضرورة الوجدانية فان الحرف يثبت بعد الحركة   واعترض
انه قد يجاب بانه لا علم ببطلان تقدم الحركة على الحرف بالضرورة الوجدانية والمفروض ان الصامت اني
والحركة زمانية والآني يستحيل وجوده مع الزمان معية زمانية لاستحالة وجود ما سوى المعية   وبهذا
يعلم ايضا بطلان اي وجه البطلان انه لما لم يثبت تقدم الحرف على الحركة بل جاز معيتها جاز ان يكون من
قبيل الشرط المتعاكس من غير لزوم تقدم الشرط على المشروط وايضا لما جاز تقدم الحركة على الحرف يقتضي
على الصوت انما هو المحتاج الى ذلك المتقدم فانه الصوت مبني للمدد واذ لو تقدم لم يلزم تقدمه على
الصامت بعلى فصل جا انها المتقدم منقدمه وبالجملة لا يلزم من عدم الحكم الا امتداد امكان انه يكون الصوت متقدما على   الصامت

للمتقدم عليه بل اللازم منه ان الصامت لا يحصل الا مع المصوت فلا استحالة فيه وبما ذكر يظهر ان المراد بالمقصود
في قوله ولا توقف الصامت المتقدم على المصوت المصوت المقصود اعني الحركة المقصودة اعني الحركة لا الحروف
الذي هو احد الحروف الثلث كيف ولا يلزم من امتناع الابتداء بالصامت الساكن توقفه على الحروف المصوتة
لان الحركة لما كانت كجزء الصامت بحيث يمكن ان يوجد بعقيبه احد الحروف المصوتة لا كونه بحيث يوجد بعقيبه البتة
هكذا ينبغي ان يفهم فتأمل رديفاله لان اعتدال المزاج رديف للمزاج وتابع له لانه وصفه فكان ما لحفظ
الاعتدال الذي هو رديف المزاج رديفا لما يحفظ نفس المزاج ومع ذلك يحتاج ايضا الى ان يؤدي الطعم
او اي مع انه مشروط بلمس القوة الذائقة للمذوق مشروط ايضا بلمسها للمحسوس اعني حامل المذوق وهو
الرطوبة اللعابية وكان المقصود من هذه الضميمة افادة تأكيد ذلك الاشتراط ودفع ما يقال ان
المسموع ايضا اشترط فيها اللمس فاجاب بان في المذوق يلمس وفي المسموع لا كما وانما هو لمس الصماخ الهوا
المتموج الواصل اليه فصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها ولقد جمعها بعض الفضلاء في ثلثة
ابيات فارسية مع الاشارة الى ما يقابل كل منها وفاعله على اللف والنشر المرتب حيث قال وحصر المقال
تيز وتلخ است وشور اكبر در لطيف وكثيف اوسط حار آورد ترش وعفوصت وقبض
كربر وديث بدان سه كرد و بارد سم وعلو وتفه شود آري معتدل را بدان سه باشد كار
غير محصورة قال رح عليهم الانحصار اذا اعتبر غاية الحرارة غير متناهية بان يكون لكل حرارة تفرض اشد
منها اخرى فوقها وكذا البرودة فيمتنع والا فهو مبالغة في الكثرة وايضا الحارة والمرة والحلوة
التي قد يكاغب بان طعم هذه الامور راجع الى احد الانواع التسعة لكن انضمت فيها الى الكيفية الذوقية الملمسية
لا يتميز الحس بينهما فيتخيل ان طعمها مغاير للانواع التسعة وليس كذلك في الحقيقة وسيجي تحقيقه الا ان المحقق
في كيفية الحدوث مناسبة في الحدوث بالمناسبة المذكورة تأمل لان الحرارة مثلا وان كانت مؤثرة في الكيف
بكيفية غير ملايمة الى الذي هو محلها فاني يكون هذه الكيفية حرارة غير ملايمة بالنسبة الى الذائقة مع الحرارة
في كيفية الحدوث تأثيرات هذه الفواعل على الموالوسط في الحل الذي هو محل الذائقة فكان اظهر فيها الا ان كلامه
في بيان تأثير البرودة لا ملايمة كالاولى الى الحرارة لما على حذف المضاف او الطلاق الحار على الحارة لانها حارة بحرارة

في قول اللمس ودريافتن جميع البها

من نفسها كما تر نظايره في بحث الرجع او يكون من قبيل اطلاق اسم الفاعل على المصدر فيكون اثرها اقوى
فيها عليه الحرارة المجتمعة وان كانت اشد تأثيرا الا ان كثافة القابل يمنع بعض التأثير والحرارة الغير المجتمعة
في الاجزاء وان كان تأثيرها اقل من تأثير المجتمعة لكن لطافة القابل لا يمنع التأثير شيئا منه فيكون الاثر في الاول
اقوى محل نظر لكنه يكون على ما هو الاظهر ان يقال لكونه غايصا لانه دليل كون التفريق صغيرا كما لا يخفى
سياق كلامه رح ايضا وليس هذا محل الاستدراك كما لا يخفى على الذايق وتحقيقه او قيل اللازم
من هذا التحقيق ان الملوحة في الحرارة لا تقدمها على الحرافة فمع ذلك يظهر به كون الملوحة متوسطة بينهما فان قيل
فان الاجزاء الارضية تعليل لاشتراط الاعتدال ينبغي ان الكثيف او لا يخفى عليك انه سد القول المذكور
في الفرق بين القابل الكثيف والطيف في الحرارة وفي القابل اللطيف للحموضة اعترض عليه بعض الافاضل
بان العصير اللبن ربما يحمض بالحرارة الضعيفة دون البرودة واجيب بان فاعل الحموضة برودة غير شديدة
فاذا كان الجسم شديد البرودة يكسر بالحرارة الضعيفة شدتها فيفعل البرودة الغير الشديدة حموضته فيظن انها فعل
من فعل الحرارة الضعيفة وليس كذلك واعلم ان الشيخ عبارات للاخلاط في القانون تجعل فاعل الحموضة الحرارة
وفي موضع اخر البرودة فبينهما تناقض وتكلف عنه بعض الفضلاء بان الشيخ وان جعل الحرارة في بحث الاخلاط
فاعل الحموضة في البلغم الى الحمض لكن فاعله لها اولا او بالذات بل بالعرض ولا ينافي كون البرودة فاعلا لها
اولا وبالذات وتحقيقه ان البلغم الحلو كما يصير حامضا بالطبع ثم يخرب وسد الشواولى معنى فقد يصير ايضا
حامضا بسبب امر يحدث في نفسه وهو ان يعرض للبلغم الحلو ما يعرض لسائر العصارات من الغليان اولا بسبب
الحرارة الغريبة ثم التحمض ثانيا بسبب استيلاء البرودة فالحرارة الغريبة موجبة للغليان وتحليل الحرارة الغريزية
وهذا بالنفسها بسبب الى نتيجة ثم البرد المستولى بسبب عدم الاسباب يوجب الحموضة فيكون الحرارة فاعلة
للحموضة بالعرض لا اولا وبالذات هذا والاستيلاء البرودة الخارجي على البلغم الحلو تحققه ولذلك فان الثمر
العفص اي تعليل في معنى الشرط ولذلك جاز دخول الفاء في المعلل بعكس قوله تبع لاجل الفرس الى قوله فليعتمد
وسيجي الشيخ من التحم ما لا الطعم واجاز اصحاب العبارة بالواو ولا بالفاء كما في بعض النسخ لانه تفسير
لقوله ثري ار كالثمر من اثار رح من اجتماع الحرارة او قال ره ينبغي ان المندبا فقد وجد فيه النفاهة

بملغ

مكون

السوداء

من غير احساس فلو كان المراد بالتفاهة المعدودة فيها التفاهة الغير الحقيقية التي يكون فيه مثل الصفرة الطلقة بناء على
التفاهة التي يجد الهندبا و منها فالحق و سواه ان المفهوم من كلام الشارح اقتضاء ما ذكره من اجتماع الحرارة والتفاهة
في الهندبا يبطل القول الثاني ثم التفاهة بالمعنى الثالث ولا يبطل القول بانه التفاهة بالمعنى الثاني والظاهر انه يبطله
ايضا انه يبطله اذ لا تنافي مع وجود طعم مخصوص انتفاء الطعوم باسرها فالتفاهة المعدودة من الطعوم على الاول
معنى حاصل في الاخيرين يبطله هذا الذي ذكره من الاجتماع نعم لو حمل على المعنى الاول لم يرد ذلك لكنه معنى تفرد لكن
بايراده وذكرت وليس يذكر في كتب القوم كما نقل من الشارح ايضا فتامل ويمكن ان يقال على تقدير ان لا يكون
وجه الاشكال الذي نقله من الشارح ناظرا الى ان ضم عليه قوله ورد عليه راجع الى كل واحد من المتقدم
والمذكور وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة اه ظاهر ما سبق من بيان كيفية حدوث الحرارة اسخن الطعوم
فاتقله هنا بنا فيه لكن سنذكره الآن لم يستغل الى الحلاوة وقيل ينبغي ان لا يجوز الانتقال الى الحلاوة بعد
الحموضة لما تقرر من ان حامل الحلاوة هو الجسم الكثيف هو من جهة اسخن الشيء صار لطيفا ولذا احصل الحموضة
مثلا بل صار الطف بسبب الاعتدال قليلا قليلا بالاسخن او قد يجاب بانه لما كثر اسخن الشيء بعد الحموضة قل ما
الجسم النجيب اي الكثيف فصار قابلا للحلاوة ولذا عرانه رجح الاطيب قال ثم سعل بذكر الانتقال ولم يذكر
في القبض والحموضة من الاجسام العنصرية لان المعدوم نفس الكيفية لا ما يعتبر بالنسبة الى الافلاك الذي ليس فيه شيء
من الكيفيات المحسوسة لانه لا يلاحظ الخصوص ايضا بالنسبة الى العنصرية والاختلاف بينهما بعارض فان
الحال بعينها يصير ملكة فيه بحث لان الاختلاف بالشدة والضعف يوجب الاختلاف النوعي عند المشائين
ولا شك ان في الملكة ضعفها شدة وفي الحال ضعفا فبينهما اختلاف نوعي على مذهبهم فالحق ان يقال الكيفية
النفسانية الواحدة بالشخص تارة تصير حالا وتارة تصير ملكة ولعل عنا ان رجح في بعض مصنفاته بان التنقيح
للاختلاف نوعا ما هو الشدة والضعف في حصول في جزئياته وصدقه عليها اعني ما هو قسم من التشكيك
لا في ثبوته لجزئيات لوضوحه ان الحاصل ههنا بعد الاول لا الثاني لا الاول فتامل وانت تعلم ان قبل
هذا التنبيه على قصور في كلام المص حيث حكم بالاختلاف العرضي مطلقا مع ان ما ذكره في حيز التعليل
لا يجري في بعض المواد الحيوة قوة تتبع اعتدال النوعي قال بعض الافاضل الاقرب الى التحقيق ان الحيوة

نفس الاعتدال النوعي ولهذا ذهب ابن سينا في جميع كتب الحكمية اما الاعتدال النوعي او قوة الحس والحركة
ولم يتعرض لشيء منها القوة الحيوية وذلك لان قوة آثار الحيوة ذاتية مع الاعتدال النوعي و قوة الحس
والحركة وجودا او عدما ولم يدل دليل على وجود امر آخر مغاير لهذا المدار فالتحقيق ينبغي ان يكون عبارة
عن المدار لكن الدليل الذي ذكره ابن سينا على مغايرتها للقوة الحس والحركة ينفي كونها ذاتيين لها وليس
دليل لا تنبيه يدل على ان الاعتدال ليس ذاتيا فالحق كونه عبارة عن نفس الاعتدال النوعي في العضو
الذابل يمكن ان يقال يصحبه الغاذية مع التغذية في العضو الذابل لكن قوة التحيل القوي فلعله ا
لم يظهر التغذية وقد يستدل على المغايرة بوجود قوة الحيوة في الفلك مع انتفاء قوة التغذية والتنمية
فيه وفيه ان المتوهم كون الحيوة الحيواني نفس قوة التغذية وهذا الدليل لا يبطله لجواز ان يكون
حيوة الفلك مخالفة لحيوة الحيوان كما هو الظاهر لجواز ان يكون الفعل قد تخلف عنها لمانع قيل عليه
مراد المستدل ان القوة التي تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة
التي تصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون هي هي بهذا يشعر كلام ملخص المحصل
وفي لا ينجح جوابا على الخرآة انه لا ينقدح ثبوت اخرى لجواز ان يكون مبدأ لجميع تلك الآثار قوة واحدة
من الحيوة وقد يعجز من البعض دون البعض لخصوصية المانع وقد يقال المغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوة
الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان ان يتبع هذه
الكيفيات تلك الصور المخصوصة المناسب لقبله الآن حتى يفيض عليه صورة نوعية ان يجعل مجموع
هذه الكيفيات معتدل يتبع وتلك الصورة فاعلها لكن الكلام في وجوه كيفية غير الاعتدال متبوعة للصور بما
كما يدل عليه جميع الكيفيات ايضا ويمكن ان يعكس حديث الفاعلية والمفعولية بان مرادنا بالتبعية التبعية
باعتبار البقاء كما سيحققه فتامل من اعتدال الروح الحيواني الروح الحيواني جسم لطيف بخاري
يكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن في عروق نابتة من القلب
يسمى بالشرايين ثم انه بقاء المزاج حاصله ان حصول الاعتدال متبوع للصور النوعية وبقاؤه تابع لها
محفوظ بها اذ هي التي تحفظ تحصل بها يتبع معه ذلك الاعتدال فيه كما نقل عنه اشارة الى الجواب دخل على حصول الاعتدال

نابعا للصورة النوعية مع انها لا يفيض الا بعد الاعتدال عقيبه تقوية للوجه الثاني الذي ذكرناه
الفاعلية والمعنوية فاذا نسى المزاج اه الانسب لتفريع هذا الكلام على تبعية بقاء المزاج للصورة
ان يقال فاذا اضمحلت الصورة تغير المزاج وزال عن الاعتدال فزول الحيوة وكذا عند المعتزلة
او دليل الفريقين على انشاء على زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن
الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وورد بانه
الدوران وهو لا يقتضي الاستلزام لجواز ان يمتنع الاداب بدون تلك الامور منتفع في الحقيقة قبل الاول
ان يقال الان لجواز ان يقال هنا وبانه لو كان جزئيين من تلك البينة اي من غير تعرض لانتفاء الحقيقة اذ
كر الانتفاء في الحقيقة مذهب المتكلمين وقد صرح بان هذا ابطال لمذهبهم جميعا الموت عدم الحيوة
فيه بحث وهو ان المنع السابق لا سيما العدمي صعيد ثم محال كما ذكر في الفتوحات وقد ثبت عن النبي عليه
بالموت يوم القيمة في صورة كبش املح فيذبح فلو كان الموت عدم الحيوة لما ذكر في الحديث وجود الحي ال
والاظهر ان يقال ان هذا النص متعدد حتى بقوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم وبقوله تعالى لنحيي به بلدة ميتا و
والاصل الحقيقة فلا يصار الى الاستعارة باعتبار الاشتراك المجازي ومن شانه في ان لا روح ولا احساس
وانت خبير بانه انتقض بالاية الثانية يتجه على كلا التعريفين وان المصير الى زمن معنى بمعناه التقدير
ولو سلم ان معناه الايجاد فلي جعل حذف المضاف اي اسباب الموت وهذا القدر من الاحتمال يكفي في منع
الاضمحلال وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فلا فرق اذا اريد احداث نفس الموت فانه
اريد به ابدا او صار في اللاحق فليس كذا ما نعتد به وان اريد انه لا احتياج الى المجاز فليس بشي لان منع
الاستدلال ان المطلق هو الاحداث في الايجاد فكون الموت من الاعدام المتجددة لا يفيد وقد عرفت
انه المختار من تعريفاته عند المصنف كانه اشارة الى الاعراض على المصنف حيث يدل ما اختاره في صدر الكتاب على
ان العلم عنده صفة ذات تعلق وقوله هنا ولم يثبت غيره بدليل يدل على ان المختار عنده كون العلم نفس
التعلق اي ذلك التعلق فسره اشارة الى انه لم يرد بالعالمية الحال بل نفس التعلق لان هذا ليس
قولا لمثبتي الاحوال ولا قائل بالثاني الا ان يكون اه قيل من صيغة الكلام ان كان حادثا يوجد اما في الخارج

او في الذهن فلا يقبل وجوده امور متساوقة تقرب الى الوجود على مراتب متفاوتة فلولا انه يقال في حال
تلك الحالة التي هي حالة العدم المحض كيف يعقل ان المعد قربت اياه دون غيره يوجد بعد تمام المعدات
سود دون غيره وقد حققنا في بحث الوجود ما ينقطع به عن امثال هذه الاعتراضات فليرجع اليه والعلم
والمعلوم متحدان بالذات اه فيه بحث اما اولا فلان العلم عرض من مقولة الكيف كما سبق والماهية المعلومة
لا يلزم ان يكون عرضا واذا كانت عرضا لا يلزم ان يكون موافقة للعلم في المقولة فيمتنع اتحادهما لانه
يلزم كون الشي جوهرا او عرضا او عرضا من مقولتين وكلاهما محال فان قيل لم لا يجوز كون الشي جوهرا او عرضا
معا من مقولتين من جهة واحدة وههنا لا يلزم ذلك فان المعلوم عرض من جهة قيامه بموضوع الذهن الذي هو النفس
وجوهر من حيث انه ماهية اذا وجد في الخارج كانت لا في موضوع ولا منافاة بين هذا وبين الامر اذ الكلام الاعتبار
الاول من مقولة والاعتبار الاخر من اخرى منها فلا محذور قلنا المعتبر كون الشي جوهرا او عرضا
وجوده الخارجي كما يشهد به الاطلاق لفظ الوجود ولا امتناع لا تحدهما في ذلك لا الازم ان يكون الواجب
نوعا عرضا من وجه ولا يقول به احد واما ثانيا فلان العلم من الاعراض النفسانية كما اعترفوا به فيكون موجودا
بوجود اصيل انما يا بالنفس موجبا لاتصاف النفس به لكونه محلا له السعد الى لهيجد الا لما يكون موجودا ذهنيا ولا ينافي
ان تكون في الخارج اصيلا كما علمت من معناه من ان جميع الكيفيات النفسانية مثل القدرة ونحوها وان كان
محلها النفس لكونها موجودة الخارجية والماهية لكونها معلومة غير موجودة في النفس بوجود اصيل بل بوجود
ظلي عندهم غير موجب لاتصاف النفس بها بالكيف احدهما لا الاخر وانما قلنا الماهية معلومة غير موجودة بوجود
اصيل اذ لو كان موجودة به لزم ان يكون صحيح المعدومات والممتنع من قبيل المعدومات الخارجية فيكون بينهما
متصفة بالوجود الخارجي والفرق الاعتبار للمجيب لان كون الشي الواحد موجودا بوجود ما في حالة واحدة
ولو كان الاعتبار لا يستلزم ان فلك الفرق بين افرادها موجودا وعدمها لكم بانه الوجدان الصحيح على انا اطلاقا نحكم
ببطلان قولهم بوجود جميع افراد العلم متصفة بالوجود الخارجي فانا نحكم على كل بانه موجود في الخارج
الذي هو فيه كما في ذلك فكما على ما يصدق عليه من الافراد وما لا فلا اشتباه ان الموجود في الخارج هو الشي
لا المفهوم الكلي ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما فارجية فالانسب ان الاحكام بعبارة المصنف على هذا التوجيه

يمكن في وجود العلم انتفاء الحقيقة في نفسه افراده كما المفهوم الكلي

بمعناه انه ووصفها بالخارجية باعتبار تعلقها بالمحكي التي يعرض باعتبار الوجود ولان رجع الى ما على التوجيه
الاول فمعنى المحكوم به وهي الاحوال التي تكون في الخارج وبهذا الاعتبار انسب بقوله او وجد الا نسبة
ان الحكم في هذا القسم بمعنى حكم العقل قطعا في المقابلة يقتضي ان يكون الحكم فيما سبق بمعناه ايضا وقد عرفت
من السابق ان الحكم على حكم العقل انما يناسب الاعتبار الثاني فتامل وتحصيل الكلام ان الماهية اه فان قلت
ما السر في ان الماهية اذا حكم عليها باللواحق الذهنية يحتاج الى ملاحظتها ثانيا واذا حكم عليها باللواحق
الخارجية لم يحتج اليها بل يكفي ملاحظتها ابتداء من حيث هي قلت السر فيه ان الحكم على الشيء يستدعي
التوجه اليه وملاحظته قصدا فاذا جرد الماهية عن التشخصات وحصلت في الذهن كانت مرآة تشاهد
بها الهويات وكان المتوجه اليه في ذلك الهويات فيحمل الحكم عليها باللواحق الخارجية التي يعرض لها ولا يمكن في هذه
الملاحظة ان يحكم عليها نفسها لانها ملحوظة بتبعيتها كما انك اذا نظرت الى المرآة لتعرف حال المرئي امكنك
الحكم عليه بانه حسن او قبيح ولا يمكنك ان تحكم على المرآة بانها مستوية الاجزاء او فيها خشونة ونحو ذلك بل يحتاج
في هذا الحكم الى التوجه الى المرآة نفسها وملاحظتها بالقصد وبهذا التحقيق يظهر ان الواجب في الحكم
باللواحق الذهنية القصد الى حصول في الذهن مرة ثانية ولما القصود من حيث تشخص الذهن فالظاهر انه
بطريق الاولوية بالنظر الى الاغلب لان في الحكم بالمعقولات الثانية التي هي غير الموجود والمانع الحكم فلا بد
بلاحظ العقل الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقا اي سواء كان ذهنيا او خارجيا
فانها وان كانت موجودة في الذهن لكن للعقل ان يأخذها غير مقيدة بهذا الوجود وينسب اليها الوجود
كما حققه في حواشي التجريد وان كان المقام لا يخلو عن اشكال كانت ممتنعة الحصول في الخارج لانها
من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهني فاذا وجدت في الخارج انعدم ذلك التشخص لانعدام علة تشخصه
ونظيره بعينه عدم جواز انتقال العرض من محل الى محل وقد سبق تحقيقه معلوم الانتفاء بالضرورة
او انطباع العظيم في الصغير بديهي البطلان وقد يقال هذا منقوض بالمرآة فانه ينطبع فيها كرة العالم
فلا يسمع دعوى الضرورة في بطلانه بل يمنع انطباع المرئي في المرآة بل الرؤية بها بطريق الانعكاس
والدليل عليه انه يرى ان صورة شيء واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه مع ان المكان

اخر من غير انتقال في المرآة وما وقع في مقابلها يرى تلك الصورة في موضع اخر من المرآة ولو كانت الصورة
منطبعة لاستحال ذلك وعبارة الوجه الاول انه قد عرفت في بحث الوجود الذهني بان هذا الوجه كان في جميع
اليه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اي لا معنى لها في هذا المقام الا ذلك فلا يكون هذا الحصر منافيا لما نقل
من ان الماهية تطلق بالاشتراك على المعنيين والقسم من جهة اشتراك اللفظ ويحتمل ان يكون منشأ الغلط
توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشأ للعروض في العوارض مطلقا سواء كانت خارجية او غيرهما وقالوا العلم
تجرد العالم او المعلوم او فيه نظر يمكن ان يدفع بما ذكرناه في تعريف العلم في الموقف الاول ورد بانه يلزم
او فيه بانه مرادهم ان العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان فهمه من عبارة
التعريف بعيد واقرب منه ان يقال انه تجردهما حالة التعلق او الاضافة اذ بدونها لا يطلق العالم والمعلوم
كما دل عليه مباحث السابقة وهي المباحث المتعلقة بابطال الوجود الذهني التي الحد فيها المتكلمون
او او مباحث المجردات من مباحث العلم بل يأتي ذلك ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية او يقال
ان كانت هذه الكلمات من الشيخ تعبيرا عما عنده تبين انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايرادها
الاشارة الى اختلاف الاراء في تلك الحقيقة وفي ذكره مكررة واحد لسواه وهذا اقرب مما نقل عن الشارح حيث قال فاذ
لا يكون ان ابن سينا ذكر في تعريف العلم في موضع ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشيء الذي لا بد منه في هذا
الموضع وان اورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا كثير في كلامهم مثلا اذا اريد تمييز المثلث عن الدائرة
بيان انه قد حده في ذلك ان المثلث هو المضلع فيتميز عنها بذلك التقدير وان لم يتميز عن سائر المضلعات كالمربع وغيره فليتامل
فسر العلم بحصول الماهية ان هذا التعريف هو نفس العلم فيلزم الفساد كيف يكون التجرد هو العلم كما توهم
كلام بعض الاذكياء انه يلزم الخارج لما زاد عليه وان كان تنبيها على انه امر لا بد منه في العلم وظاهر انه كذلك
فلا وجه وجه المطابقة لماهية المعلوم هذا التعريف لا يظهر صدقه فيما اذا علم الشيء لا بكنهه بل بوجه
من وجوهه كما يعلم الانسان بالضاحك فان المعلوم هاهنا هو نفس الماهية الانسانية ولما لم يصدق الحكم العاقل
بها وجهه اعني مفهوم الضاحك الا ان يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابقة على افراد المطابق فيحتاج الى ما
ذكرنا من يرد على تعريف العلم بحصول ماهيته ووجودها في الذهن المجردة الا ان فهم هذا المعنى من المطابقة بعيد ان التعقل
انه يرد هذا السؤال

الا هو

كان هو

البسيط اراد به العقل الاول واضافه الى واجب الوجود لصدوره عنه بلا واسطة ثم قال فعل صورة كثيرة فيه
نقل عن الشارح رح انه قال في توجيهه يعني على اصل الفلاسفة لا يجوز ان يكون تعقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة
فيه لانه اذ ذاك يبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عنه الكثير
اشياء كثيرة اذ لا يجوز ان يوجدها العقل في نفسه لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا معا بل لانه يوجدها
في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وتعقلية لاجل فيضها اه عنه ومن هنا يظهر لك
ان ابا علي مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع في الاشارات بما نافيهما حيث ذهب فيها الى ان علم المبدع الحق
وان الصور العقلية متباينة متعددة في ذاته تع والكثرة الى هنا محل لاشياء كثيرة في لوازم ذاته ومعلولاته
ومن مرتبة على الترتيب متأخرة عن حقيقتها لا متقومة بها فلا ينافي تنزه ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا
الكلام منه يدل على ان الواحد يجوز ان يكون فاعلا وقابلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه هنا ايضا
نص في ان المحقق عليه الفلاسفة ان للعقل الاول جهات بها يصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثاني ونفس الفلك
التاسع وجرمه كما سيأتي في كلام الشارح ونفس الفلك التاسع مع ما فيه من الصور كما في العقل الاول باعتبار وجوده
بالغير كالشارح وهي الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة الى جهة واحدة في العقل الثاني والا عرضنا الاعتراض
فقصد العلم بديهي قد سبق الاعتراض عليه بانه لا يعد بديهية الكنه   لانها ممتازة عن غيرها ان نظرا الى
ذاتها وهي نفس الامر بخلاف العدم فانها ممتازة بالاضافة   لكن عدمهما بتقابلها فيه دلالة على ان المراد
بالعدم هنا ما يكون منشأ العدم جزءا من مفهومه لا المعدوم والا فقد سبق في بحث التعين انه لا يلزم من كون
الشيء عدميا بذلك المعنى كونه عدما   وبهذا علم الجهل البسيط الذي هو عدم قيل الجهل البسيط انما يكون
عدميا اذا كان مقابله الذي هو العلم موجودا فيتوقف مقدمة الدليل على الدعوى وهو المصادرة   فليكن
تنبيها قد سبق في بحث التقابل   لخلو المحل عنهما يلزم على هذا ان لا يكون العرض مثلا عدميا اذ لو كان عدما كان
عدم ما تقابل ... وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم
والملكة وانما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب اذ لو لم تكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية قيل
اللازم مما ذكر على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست عدمية الا انها ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية و

هذا

وهذا انما يرد اذا كان المراد بالوجودية الموجودية واما اذا اريد بها ما لا يكون السلب جزءا من مفهومه
فلا   لان ماهية السواد حاصلة للجماد وجوابه ان العلم هو الصورة الحاصلة لكن
بوجود ظلي وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود اصيل فان تحققت بهذا اعتراف بان العلم ليس
مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق الصورة على الماهية الحاصلة بوجود اصيل هذا اعتراف
بالمنكر قطعا اذ لم يدع احد انه نفس مطلق الصورة وسياق اعتراف الامام بعينه بالوجود الظلي
مع ذلك ما لم يقم عليه دلالة قيل لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر
لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة ظاهر العبارة هنا يشعر
بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بان تلك الاضافة نفس الشعور فكانه بنى
الكلام اولا على التغاير الاعتباري او اراد بالشعور اولا المعنى المصدري وثانيا المعنى الاصطلاحي
ولا يخفى ما في الثاني من التعسف وقد يجاب بان الاظهر ان دليل الامتناع في التخصيص تخلف ثم حينئذ ايضا
او حمل التغاير بالصلاحية لا بالعلم لانه ينافي ما رتب على التغاير واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري الذي
هو المقابل للتغاير الذاتي لا الناشي من محض اعتبار المعتبر فلا يرد ان الكلام في احوال الاشياء في انفسها
لا في احوالها بحسب اعتبار المعتبر الا يرى ان صلاحية العالمية والمعلومية ثابتة له في نفس الامر فيجوز ذلك مطلقا
اي سواء كان المعلوم ما لا نظير له ام لا   وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية اه ورد ايضا بانه
لم لا يجوز ذلك فيه ايضا كالجاز به حقيقة تع وان لم يكن له اتفاق ايضا   داخلة فيه مبني على ان العلم عبارة
عن صفة ذات اضافة اي عن هذا القيد من حيث انه مقيد اذ لو كان عبارة عن نفس الاضافة لم يكن التعلق
داخلا في حقيقته بل يكون نفسه الا ان يراد بالدخول عدم الخروج   ونحن نعلم الله هذا احد
التعقل الاجمالي والتعقل التفصيلي ضم ان التعلق داخل في حقيقة العلم كما اشار اليه الشارح رح وقد نقل
التعقل بعلم الله مع خبرنا لان جزءا الدليل فيه مم فان محصل الدليل ان التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم
الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلا في حقيقة العلم القديم وانت خبير بان الدال على عدم
... الاخر دخول التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين المخصوصين بالقدم والحدوث

لا يفيد اذ لم يدل دليل على عدم السد الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يلوح من تقرير الشارح فتأمل
وساير المعلومات قال الابهري وقد يدفع بان التعلق داخل في حقيقة العلم فهو فيه دون
ساير المعلومات نظريين قيل كذلك بنظري هو ضروري لزم تحقق النظر وعدمه فيه نظر لان
بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان لنا لازمه من هذا النظر فما
ذكره لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور لانه لا يستلزم اجتماع
نظريين اه فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان متفرقين كذا النظران ولا نسلم ان النظر انما يستلزم
العلم من حيث تعلقه لا من حيث ذاته فلا يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك
عن تعلقه قلنا مسلم بل قد صرح البعض من انه يتعين العلم بان زيدا سيدخل البلد غدا اي عند علم
علم بهذا العلم انه دخل الان ويمكن ان يدفع بان يبني الكلام على عدم بقاء الاعراض اي المعلومين
النظريين اه فيه اشارة الى ان ما ذكره صاحب المقاصد من (اثبتا) المخ من انه لا امتناع في ان يحصل
بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض ويكون الحاصل علما اجماليا كما ينبغي لان الكلام
في المعلومين النظريين والعلمان الاخيران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر فاذا انفكاكه
عن نفسه هذا مبني على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما اشرنا اليه فتأمل انما يلزم ما ذكرتم اذا
جاز الانفكاك اه فان قلت جواز الانفكاك نفس امكانه والامكان ... فيجوز الانفكاك
دايما وفيه غلط قلت لا انه لا ينافي الامتناع بالغير ... لمعلومية بعلم واحد فان تعدد تعلق
العلم الواحد بها جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بها على انه انما يلزم التماثل بالحال فيتأمل
لجواز ان يكون يراد بالعالمية مثلا نفس التعلق كما اشار اليه في المقصد الاول فان قلت اطلاق
الايجاب معنا المبني بحكمه بانه انما يلزم التماثل بالحال ... لها الايجاب اصلا قلت يجوز
ان يراد الايجاب العادي كما قال الاشاعرة في تعريف العلم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض فحصل الكلام
في الحكم اذا حصل ترتب حصول المعلومين من علم واحد فلم يحكمون بان المعلومية من العلم والمقدورية من
القدرة ... بانه كليهما من العلم واما اطلاق الحكم على التعلق فامر مبين ويمكن ان يجاب بان جعل

لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف النظري فلو تعلق علم واحد بمعلومين نظري وضروري لزم ...

الحاصل

العالمية

العالمية على التعلق وتقرير الاعتراض بذلك الوجه مما لا دخل فيه لخصوصية تجويز تعلق علم واحد
بمعلوم مرة وبمعلومين اخرى بل هو كلام على اصل اهل السنة القائلين بان الترتيب بين الشيئين عادي
ثم الجواب بان الكلام في ايجاب امر واحد حكمين متجانسين مما لا يتم لان اهل السنة يجوزون الكل كما
لا يخفى فتأمل فيه لكن العلم بالشيء والعلم بالعلم به الظاهر ان يقيد كالشيء والعلم به لان التمثيل
لما لا يجوز انفكاك العلم بهما لا ايراد المعلومين في الشان فان قلت اعتبر العلمين معلومين اذ لا ما   نعم
نحو ذلك فيصح التمثيل بهما للمعلومين قلت هذا التوجيه لا يتاتى في قوله وكالعلم بالتضاد سيما على توجيه
اذ المناسب له ان يقول فان العلم بالعلم بتضاده الى اخره الا ان يصار الى حذف المضاف من عبارة
في موضعين والحق ان المثال للعلم لا للمعلوم اذ من علم شيئا علم علمه به وكذا من علم تضاد هذا
لذلك علم تضاد ذلك بهذا ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القدر بل لا بد من
المقدمة الاخرى ايضا وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به فثمة معلومات غير متناهية اه وهذا الدليل للتجزي(?)   ففيه ط
في التضاد وساير الاضافات اذ لا وجدان يقال لو لم يكن العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم التسلسل
لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالعلم به الى اخر ما ذكر هناك وذلك لان لزوم التسلسل بهذا الطريق انما
ينشأ من كون العلم بالشيء والعلم بالعلم به متعددا في كل مرتبة سواء كان العلم بالمتضادين واحدا او
متعددا وسواء كان العلم المعتبر في اول المراتب متعلقا بالمتضادين او لا كالعلم بزيد وعمرو والحق ان ...
انما هو التعاقب في صورة العلم بالاضافات مجرد جواز تعلق علم واحد بمعلومين بناء على انه لا يلزم المحال السابق
اعني انفكاك الشيء عن نفسه كما هو المعلوم كلامه مع ان هذا ... فلا يحتاج فيه الى الاستدلال بل
يكفي بانتفاء دليل الامتناع وانما اورد الدليل في صورة العلم بالشيء والعلم بالعلم به اشارة الى ادعاء ...
زائدة في هذه الخصوصية ... بالامر ... تعلق الواحد بالمتعدد قال في شرح المقاصد
في تقرير هذا ... لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة والمضادة وغير ذلك يجوز ان يتعلق علم واحد
بمعلومين بل ... كما في العلم بالشيء مع العلم به فان هناك معلومات الى اخر الدليل وعلى هذا الاعتبار في الكلام
بطلانه على انه لا يتم ... ضعف ...   قدم

بيعه الى المصلى يعرضه ان يقرر بين الناس نيابة له فلما توجه الى المصلى قال يفعل كما فعل رسول
الله صلعم وصار راجلا حافيا ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير وكثر وافسح الامون الخليفة
في فسه ثم امر برجوعه فقال علي بن موسى علمت انه كذلك فبقيا الى انه سمه بعد مدة لحادثة فان قيل الباري
فيه معلومات غير متناهية من معلومات علمية فلابد ان يجوز تعلق منها باثنين حتى ينقطع التسلسل في درجة
قبل على تقدير جواز تعلق علم واحد بمتعدد يلزم علوم غير متناهية ايضا لان العلم المتعلق بالاشيا
متعددة يتعلق بعلم اخر على تقدير لزوم العلم بالعلم ويعلم جواز الجوار الاخر ولا جواز ان يتعلق العلم بنفسه
اذ يكفي فيه تغاير اعتباري كما صرح به في اواخر مبحث العلم من الالهيات للتجريد ومنا بجواز ان
يتعلق العلم المعلوم بعلمه واما قوله قال الى آخره حاصل الكلام الاول منع ان طريق معلومية
العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضوري فلا يلزم شي وان لم يجز تعلق علم واحد بمتعدد وتقرير منع
دليله بكفاية التغاير الاعتباري ايضا كما اشرنا اليه موقوف على العلم بهما او فيكون العلم بهما
سابقا على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكر تغاير العلم بها و احد مع العلم نسلم الكلام
قلت وحدة العلم بها ايضا ممنوعة فانها معنيان وجوديان على ما يشعر به ان الوجودية المعتبرة
في تعريف المتضادين عندهم ينبغي ان لا يكون السلب جزءا من مفهوميهما لا يمنع ان يكونا موجودين
في الخارج اذ لا وجه للعلم على ما اشار اليه في الحاشية من كونه عبارة عن نفس التعلق ولا فتح
وايضا قد ثبت انه ينبغي ان اتحاد الذات في الصورة الممنوعة قد ثبت بالضرورة الوجدانية
وان قطعنا النظر عن لزوم الانفكاك على تقدير عدمه اقول ضعفا نهما قد يمنع ذلك بتجويز كونهما
من الصفات المتنوعة ولا يخفى بعده ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح اي من صفات العلم النظري
ويحتمل ان يريد من صفات العلم مطلقا او ضروريا بان يراد لحصوله بالامكان وذا حاصل في الضروري
بان ينقلب نظريا فانه جائز كما سياتي والتفق الكلام قيل مراده لا اعتراض عليه بانه ينافي ما اشار
اليه اولا من لزوم مشاركة ما بل العلم اياه في الحصول بالنظر الصحيح فاجاب بانه ان حصول التقليد المذكور
بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب فانه ان ذلك الاعتقاد اذا استند اليه يصير علما لا تقليدا فتبدل الصفات

لا الذات

والعلم ... | نظريا كان ... لا

لا الذات ووجد ايضا لا يضر لان التماثل بحسب الذات لا ينافي الصفات وقد يجاب بان اعتقاد المقلد ضروري والكلام
في العلم الضروري فيه منع ظاهر اشرنا اليه في المرصد الثاني الذي في تعريف العلم والثاني زوالها
عنهما ان يخيل الفرق المذكور للفلاسفة وحافظة النفس للمعقولات وخزانتها عندهم هي العقل الفعال
ولا يتصور زوال الصورة عنه على قاعدتهم فكيف يعتبر في النسيان زوالها عنها من حيث هي حافظة
وخزانة للنفس ومن ذلك زوال المناسبة بينه وبين النفس التي بسببها كان خزانة للنفس لمدركاتها الكلية
بحيث انعكس منه اليها تلك المدركات وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته عدم كونه متصورا
في حالة النوم والمتوسط في الجملة واما عدم كونه متصورا في حالة الغفلة مع كونه متصورا في حالة الشك
والجهل المركب لتوجه النفس التفاتها الى نحو متعلق العلم المنفي فمن شان الشاك والجاهل مركبا ان يقوم
ان يقوم بها ذلك العلم الذي لا يمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل والذاهل والكلام بعد
محل تامل على متعلقاتها قد سبق الاشارة الى ان الحق على ان اطلاق العلم على الاحساس
مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات ولذا قال لا يفيد المباين جزاوه العلم في شي
منها لانا نقول يكفينا في مقام المنع اذ كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد يغاير العلم
القائم بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت ابصار زيد والعلم به فعلم ان اختلافهما
اختلاف قوي ليس بمجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون تلك الزيادة والاختلاف
لعوارض كلية حسية فلا يخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية الى الاختلاف بالنوع القادح في القصد
لمزيد الاستظهار يعني غاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الغرض اعني مزيد الاستظهار فلا
ينتج هذا في اصل الجواب كان ابطال السند لا يضر المانع سلمنا الحس فيه بحث لانه ان اريد بالحس
الحس الظاهر فالحصر ممنوع فان التخيل سبيل اليه ايضا وان اراد الحس مطلقا فلم لا ان التخيل معلوم ممنوع
للمحسوس وبالجملة كلام الشارح هنا وارد بحث الالفاظ من كلية المطالع فظاهر ان التقصد الجزئية
من حيث هي جزئية قد يرتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر يكفي في السند لا ان
مع التساوي في نفس الماهية اشارة الى ان الامتياز انما يجامع البدن التساوي في الماهية اما عند اختلاف

انه

حافظة ايضا حاشية المراد ...

فيه خفاء واللام الان يبني الجزء ... حاله في الشك وا الجهل المركب ...

غير ط

بهذين صورة العقلية والخارجية كما سيأتي فلا حاجة اليه   غير متمانعة والسر فيه ان التماثل والتطابق
في المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصيل لا الظلي كما سبق   وكذا المادة المتصورة اه اشارة
الى ايراد المثاليين الى ان المركب بالصورة الخارجية منها اعم من العرضية والجوهرية   في محل
الصغيرة منها والسر فيه ان النفس لتجردها لا مقدار لها فيكون نسبتها الى جميع المقادير على السوية
تجتمع فيها واما على التعاقب فجائز فان هيولى جزء له يمكن ان يحل فيها صورة الجبل عندهم
بناء على ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فجاز تعاقب الصور الخارجية المتفاوتة
وانكر عليها جواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بها على النفس لكن الاجتماع يجوز في الثانية
دون الاولى لما بينهما من الوجه الاول   لا يحتاج اليها لان النفس [illegible] بالاتفاق   يسهل ان شرحها
يعني انه قد يكون كذلك لا ان كل صورة عقلية [illegible] كذلك   لا يستحيل تعاقبها ما لم [illegible]
لجسمانية متناهية   ومنها ان الصورة العقلية كلية قال [illegible] ان اريد بالفعل الغير العاقلة اعني
النفس الناطقة فقط وان اريد الذهن هو المتناول لها [illegible] فالمعنى انها قد يكون كلية ونحو ذلك اذا حصل في
النفس ليس باشتراك اللفظ ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كاسماء
الاشارة ونحوها   فهذا معنى كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين اي المراد بكلية الصورة
العقلية واشتراكها بين كثيرين هو هذه المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك المتعارف يمتنع
عروضها للصور العقلية كامتناع عروضها للوجود الخارجي كما صرح به في حواشي التجريد   قلت لا
منافاة لان كليتها بمعنى الجواب لا يلائم كلامه في حواشي التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك
لا تعرض للموجود الخارجية وهو ظاهر ولا للصور العقلية لان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية
فامتنع اشتراكها واما الكلية بمعنى المطابقة فتعرض للصور العقلية لذا المفهوم من هذا الكلام ان
المطابقة بالمعنى المذكور يعرض للصور العقلية ولو اخذت مع عوارضها الذهنية فانه لو حمل كلامه
على عروضها لها ماخوذة في نفسها لا مع العوارض الذهنية الخ ان الاشتراك تعرض لها ايضا
ماخوذة كذلك الا ترى ان الصورة العقلية ماخوذة كذلك هي مفهوم الحيوان [illegible]

المعلوم

والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه في كل واحد منها فتعين ان مراده هناك
عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية ولهذا اعترض عليه بانه يستلزم
ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما الجزئية والكلية متقابلين ولم
يقل به احد ثم قيل لو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى
يعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور لكونها صورة جزئية حالة في صورة نفس جزئية
لكان صوابا فليتامل   ومن ثمة زيد في المطابقة اه اي ومن اجل ان العوارض الذهنية ليست ماخوذة
في مانع الكلية مثل ذلك صحيح هذا القول اذ لو كانت ماخوذة فيها لم يمكن وجه تلك الصورة في الخارج كما سبق
[illegible] الاشارة في اثنائه المقصد الاول المعرض وقوع هذا المستحيل لم يلزم ان يكون بعض تلك الفرد [illegible]
فيست اي حصصها بهذا التوجيه يستدعي ان يكون كلية تلك الحقائق بالقياس الى الحصص لا الغير
لمن يرى العلم غير الصور الذهنية بل [illegible] في العلم نفس التعلق او امرا عدميا وليس مقام المراد
مهمنا فلذلك قيده [illegible] بتقدير المساوية لئلا يكون النفي المستفاد [illegible] الغير راجعا الى القيد   بل الصور [illegible]
قال اذا حصلت الصورة في الذهن انكشفت بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زايد عليها وصورة
منتزعة منها والا تسلسلت العلوم وبتوسط هذه الصورة انكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاولي
متحدان بالذات وهذا حاصل ما ذكره الفاضل المحقق ثم ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في
ذهنك واما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم [illegible]
[illegible] منها عبارته   مخالفة في المهية ومعنى مطابقة العلم للمعلوم عند من جعل ان للصورة العلمية مناسبة
مخصوصة مع معلومها فلذلك صارت آلة لمشاهدته وعلما به دون غيره   ولو صرح بهذه العبارة اي اخرها
الاوفى في توجيه كلام المص ان يجعل العلم بمعنى المعلوم   ليس هذه الصورة بل المعلوم بها يمكن ان يطبق
هذا الكلام على راي الفرقة الاولى بان مراده ان الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر من
الصورة حيثية العلمية اي كونها سببا لانكشاف المهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على التبادر منه وتمكن
ان القائل به هو الفرقة الثانية وان لم يكن ذلك التعيين في هذا الكلام نفسه بل من انضمام السابق فيما وقع فيه مثلا

فان حصول

والله اعلم لابتنائه على ان لا يكون اه فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب مثبتي الوجود الذهني
جميع المعلومات مرتسمة عندهم في العقل الفعال ولذا جعلوه خزانة للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود
مغاير للوجود الذي هو مصدر الآثار سواء كان في قوتنا المدركة او في غيرها وكان كلام المحشي مبني على ان
علم المجرد عندهم حضوري لا ارتسامي هكذا حقق المقام وبهذا انقطع ما اعترض به على هذا المنع
مدار هذا المنع حقق لحقيقة على هذا النسق فهذا الكلام رمز الى سهو صاحب الفاضح في تحقيق المقام قوله
بان يلاحظها اه اشارة الى انه الى بمعنى مع لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى الرؤية وهو متصور بالمحو كانه
تاكيد لما سبق والا فمراده مؤدى قوله فيحضر الكواكب في ذهنه نشأ انكاره للاكتساب في التصورات لما اشتهر
ان المعرف صورة مفصلة اي علم تفصيلي يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو كل علما اجماليا كما في
التصورات يستلزم العلم الاجمالي فالعلم به لكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم فظهر انه قد
ينفك حال العلم اه قيل للامام ان يقول ان انتفاء وستدافع الى احضار الاجزاء او عدمه وبهذا القدر لا يتم
تقسيم العلم الى الاجمالي والتفصيلي لكون الاحضار وعدمه يجريان في البسائط ايضا مع انهم
لا يقولون بانقسام العلم بها اي فبطل التقسيمين واما قوله الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن
بكمعه لا باعتبار عارض من عوارضه ففيه انه لا يصحح الدليل الذي تمسك به المستدل لان العلم الا
قد يحصل مع العلم بكل اطرافها وجوابه انه لا يجوز ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة يتوقف على
العلم بحقيقتها لجواز ان لا يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقته ولو اجمالا لان قوله بكل اطرافها
بمنعه كما لا يخفى قوله واما قوله العلم الواحد اه لا شك ان هذا النقل عن الامام مبني على ان العلم هو
الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قائل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلوم
كثير مطلقا كما هو الظاهر في جوابه بما ذكره ان رجع وان كان مراده ابطال ما قالوه في صورة العلم الاجمالي
بناء فيكون معنى كلامه ان العلم الواحد اي الصورة الواحدة لا يكون صورة مطابقة لمعلومات كثيرة مختلفة
الحقائق بان يكون تمام حقيقة كل منها لم ينبغي ما ذكره ان رجع لجوابه في ان تعادل مطابقة صورة
واحدة لتمام حقيقة كل من المعلومات التي الف من الحقيقة بالمعنى الذي اشير اليه فيما التزم من العلم الاجمالي فان الملازم

فيه

١٨٨

فيه علم ما صدق ان رجع مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث هو وتضمن مطابقة اجزاء هذه الصورة
لاجزاء ذلك المركب مثلا التربيع ولا يجوز فيه قطعا قال الفاضل المعلوم غير المجهول اه قيل يلزم على التقدير
ان لا يتعدى الاكتساب الى التصورات بجريان الوجه الثاني مما ذكره في منع كلام الامام مع انه قائل به ايضا عارف
ثالث قيل هذا العارض ليس معنى كلي حتى يجري الى الضاحك عارض للكاتب بل معنى القائم به وكان ما يعقل
عروض الضاحك لذات الكاتب لا لمفهومه الذي كلامه فيه فتامل ولا يشتبه عليك ما استفاده
اعتراض على الفاضل بما سلف منه الذي ذكره في موقفه فمنع عن الاستدلال على امتناع جريان الكسب
في التصورات اما فعلي واما انفعالي ليس المراد الحصر فان العلم باعتبار ذاته ليس شيئا منهما وكذا العلم الكلي الذي
لم ينتزع من الافراد الى رحبه ولم يكن سببا لوجودها بل يجرى في انقسام العلم الى قسمين توطئة لما يتبع
الفلاسفة من ان علم الله تعالى فعلي فيمكن ان يصير مخصصا لوقوع احد الضدين بالوقوع لا انفعالي تابع للمعلوم
فيه لا يمكن ذلك اي العلم الفعلي الكلي ينفرع عليه اه اي انه قد يكون كليا يتفرع عليه الكثرة الا انه كذلك دائما
العلم الذي يتفرع عليه شخص واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله تعالى فعلي قطعا عندهم ثم يبقى
فيه بحث وهو ان ما ذكره يدل على ان التقسيم الكلي كالذي صدر من الحكماء وهو خلاف ما صرح به و
سيجيء التفصيل في المقصد الرابع من مباحث الاب على راي الفلاسفة واما علمه تعالى بذاته اه انطباق علم
كل احد بذاته ايضا كذلك وهو قوة خالية عن الفعل خلوها عن الفعل بالنظر الى العلوم الانطباعية
لا بالنسبة الى العلم الحضوري فان علم النفس بها عين ذاتها والا لعقل فلا انفك عن نفسه وليس هذا
الاستعداد حاصلا لسائر الحيوانات انما ذكر هذا لان الغرض هنا المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة ولهذا
لم يعد نفس الاحساس بالجزئيات من المراتب كما ذكرنا في صدر الكتاب والتنبيه لما بينهما قد مر ما فيه
سؤالا وجوابا في افتتاح بحث القدح في البديهيات فليتذكر وهل يمكن ذلك اه قد مر في
اوائل الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فلينظر فيه ولا في تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثاني قد بينا
في تخصيص التقدم على العقل بالفعل بالمعنى الثاني اذ النظر لعقد معه على الاول ايضا وبحاب بان علم النفوس
لا اشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى الاول الذي في مشاهير الكتب وانما اثبت الفضلاء الاقرب

ان يقال التانيث باعتبار كون العلم بعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس اذ على ما ذكره الشارح يلزم
بعد التاويل بل التانيث المصير الى حذف المضاف اولا الى التجوز في الايقاع وههنا وجه اخر وهو ان يجعل
الصفة للضروريات ويلتزم حذف المضافين اي سمينا علم بعضها كقدرة تع او كصيب من السماء اي كمثل ذوي صيب
وكقول الشاعر وقد جعلتني من خزيمة اصبعا اي ذا مسافة اصبع بوجود الواجبات لا يخفى ان المراد
بالواجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بالعاديات الضروريات التي يحكم بها بجريان العادة مثل
ان الجبل لا ينقلب ذهبا وهما وان البحر لا يتحول دهنا وامثالها وكان السر في ضبط العلم بمجاري العادات جعله
مناط التكليف فهو مثل دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي يتلقى منه التكليف ودلالته عقلية عادية
كما سياتي في تحقيق المعجز لا شك ان التمكن من العلم بذلك الصدق مما لا يتم التكليف بدونه ولا يبعد
ان يكون الان التعرض في كلام الشيخ ليس على اطلاقه اذ لو كان كذلك يلزم ان يتحقق صلاحية التكليف لكل
صبي يعلم ان الواحد نصف الاثنين ولعلم انا قد ذكرنا في اوايل الكتاب ان المذهب الحق عند اهل السنة
ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ وظاهر انه بعد العقل يستلزم حصول العقل بالفعل
ايضا فلعل مراده بكون العقل بالملكة مناطا له انه انما يحصل صلاحية التكليف بالفعل بعده بحيث لو وقع
بالفعل لم يكن تكليفا بما لا يطاق والله اعلم لانهم بعيد وشنعة البديهيات بل يظهر ان الذي زاد هو ما
في تعريف العقل هو العلم بحسن بعض الحسن وبقبح بعض القبيح لا كله لانا نعده [illegible] من البديهيات بعضها
كما صرح به في التلويح والا جاز ان يقصد انفكاكهما في العبارة مسامحة اي انفكاكهما المقصود كما يدل
عليه تعليل بطلان التالي والحق ان الاتي ايضا وهو الموافق لما في ساير الكتب او على الاعقل من قبيل
المجانين والصبيان ليسوا عقلاء مع ان لهم علما ببعض [illegible] الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد من تخصيص
المذكور والنظر مشروط بكمال العقل بهذه الزيادة وقعت في بعض النسخ فعلى هذا يكون العلم
بالنظريات من خواص العقل بمراتبه انما هو من بينين انما يتفرع على ما ذكره اذا كانت العبارة هكذا
لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل وكمال العقل مشروط بالعقل الذي نحن بصدده
وهو ما يخرج وقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق كما اشرنا اليه فليتامل سمعها العلم بالضروريات

المراد

المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات الكلية على وجه يمكن به من الاكتساب فخرج الغريزة والقوة والملكة بل العلم الاختيارية
بالذات ولا بالواسطة لا القوة الجبلية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبي ان العلم قد ينفك
عن العقل قد يمنع وجود العقل في النائم بالفعل مستندا بان فعل الادراك لا يتوجه عليه واليه اشار في المقاصد
فهما مثلان اتحد الوقت اما فيما اختلف اورد عليه انه اذا اتحد الوقت والمفروض ان العالم ايضا متحد كما
يدل عليه قوله واما اذا اختلف محل العلم لم يتعدد تعدد العلم فكيف يقال انهما مثلان والجواب ان عدم التعدد
تكونهما مثلين والاظهر ان يقال الحكم بالمثلية فرض مبني على فرض التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا
لكانا مثلين فليتامل فلا يوجب تعدده تعددا فيه سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة
الحاصلة في النفس لجواز ان يستمر التعلق او الصورة زمانين فقد يتعدد الوقت دون العلم وهذا
ظاهر اذا جوز بقاء العرض فليتامل يقتضي الاختصاص بمحله لذاته قد سبق ان المطابقة اخص صفات
النفس للعلم فلا يقتضي الاختصاص بمحله لذاته والا لكان اخص الصفات هذا التعميم الا ان يقال المطابقة
اخص صفات مطلق العلم فلا ينافي كون الاختصاص بمحله اخص صفات فرد منه فتامل الاول
قول القاضي يحصل هذا القول معنا الايجاب الكلي ويحصل القول الثاني هو السلب الكلي ويحصل الثالث
هو السلب الجزئي واما الاختلاف النوعي فهو ظاهر كلام المص حيث جزم بالاختلاف النوعي
مكونها نوعا من قبيل الحس والعقل
وكانه مبني على ان التوقف فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظري فما ذكره الشارح من الاختلاف النوعي
وان كان ظاهر المقصود الذي هو ما يتمسك بالمنع بالسند في الحقيقة لكنه ليس مؤدى كلام المص الا ان يحمل
كلام المص على حذف اي فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع والشخص وبهذا الجواز لا ينافي وقوع الاختلاف
الشخصي بطريق القطع بل بجامعه فقول الشارح اما الاختلاف الشخصي فلا ريب فيه اشارة الى تلك المجامعة
وذلك يؤدي الى جواز خلو العاقل الناظر اه اشار بقوله الناظر في العلوم الى ان المدعى
انه يلزم جواز الخلو عن الضروري مع توجه النفس والتفاتها اليه فلا يرد ان العاقل قد يخلو عن
الضروري وان كان اوليا لعدم توجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض
خلق الله تع من غير تاثير لتصور الطرفين في العلم وح يجوز ان يخلق الله تع تصور الطرفين دون

جدا زم

دون التصديق وان كان اوليا فكان المذهب الثاني التفصيل يدعون استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين
على اصل التوليد قلت لعلهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين ملازم لتعلقها بخلق
التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة ملازم لتعلقها بخلق العلم بالمضاف فبني هو على هذا الانبائي
المذهب الثاني اصول اهل السنة فتامل وفيه بحث لجواز ان يكون الانفكاك اه فان قلت مبنى
الكلام انه جاز الانفكاك في بعض الضروريات يستلزم جوازه في الكل للتماثل فيلزم جواز الخلو المستحيل
في البعض قلت مبنى البحث في منع هذا الاستلزام لما تحققته من جواز المذهب الاول ومع تسجيل
حصول شيء اه فيه بحث لجواز ان ينقلب النظري ضروريا بان يكتسب النظري النوع فيه من الضروري النوع فيه اللهم
الا ان يجعل المدعي الانفكاك فقط بان يكون كل العلوم نظرية وانه خلاف ما علمنا والحكم ان الضروري
النوع فيه لم يكن مبدأ للنظري النوع فيه قبل الانفكاك اما لعدم المناسبة او لان امر المبدائية فلا يعقل
مبدائيته بعد الانفكاك وان عقل اصل الانفكاك وبهذا اطلع المتامل للمصنف على ان جواز الانفكاك
النظري ضروريا بالاستلزام وقوعه على تقدير انفكاك جميع الضروريات نظريا فيمكن منع الاستدلال المذكور
فرض انفكاك جميع الضروريات نظريا بلا انفكاك نظري ضروريا بالفعل وان جاز فلينا امل كلام في المذهب
الاول المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهني ولهذا احتيج الى الاستدلال ولم يكتف
بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب الاول لو تم لدل على جواز الانفكاك في الكل فاخراج
البعض بناء على ما ذكر تخصيص للاحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية والحكم
وادعاء التماثل فيما سوى الضروري الذي هو شرط للتكليف العقلي مستبعد جدا من حيث ان العبد مكلف
فيه بحث اذ يحتمل ان التكليف للعارف فلا نسلم ان من عرف ضرورة فهو مكلف به حتى يلزم قبح التكليف
وقد اشرنا في المقصد الرابع من احكام النظر الى جوابه فلينظر فيه وقد وجه بعض وهو الحق بانه حينئذ
من ان العلم بحقيقة النتيجة الحاصل عقيب النظر ضروري فكذا العلم بالعلم بالنتيجة ونحوهما والحق ان النزاع
لفظي كما ذكره والعلم به ليس ضروريا فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول ان المتوقف
الثالث ان الضرورة كافية لنا في وجود العرض وانه لا يقوم بنفسه بناء على ان العلم اه فان قلت

مطلق

مطلق العلم فيما ذكره هو الامتناع لا المستحيل الذي هو الاجتماع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح قلت العلم
بامتناع الاجتماع يستلزم العلم بالاجتماع نفسه وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم على ان الامتناع
مستحيل ايضا لانه مما يمتنع وجوده في الخارج واللازم وجود موصوفه فيه فان حكمه بعدم معلومية مبناه
فيه مناقشة وهي ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنعها ليس حكما فيما بعدها والا فالاولى ان يمنع
مدعيا فالاظهر في العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعي تقدمه ويمكن ان يدفع بان منع الشيء
وان لم يكن حكما بعدمه مطلقا الا ان بناء المنع هنا على ما اشار اليه الشارح بل لخص ايضا في صدر الكتاب
يدل على انهم يحكمون بانتفاء المعلومية لكن يرد عليه ان مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع
النقيضين لانه الذي ادعى ضروريته فيما سبق ويدل عليه قول الشارح ايضا لم يحكم بامتناع الاجتماع
فلا بأس فيه بتصور الامتناع ومحل النزاع في قوله يستلزم العلم به على التصديق به فقوله كي يخرج صدر
الكتاب كما يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه في نفسه هذا ويمكن ان يجاب بان وجه المناقضة ان منع
العلم بامتناع الاجتماع تجويز للاجتماع ففيه تجويز لوجود الممتنع وكل منع فيه تجويز لوجود الممتنع مناقض
لنفسه لان تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر قال في اصل ان هذا الاظهر في العبارة ان يقال في الحق
ان هذا اه لان ما ذكره وان كان كلاما صحيحا في نفسه الا ان كونه حاصل ما ذكر اولا ونتيجة له لا يخلو عن نوع
تكلف كما لا يخفى على المتامل في السابق المراد بالعلم السابق هو التصديق اذ لم يقل احد بان العلم
السابق ما يكون من جنسه فلذلك الضروري حتى يشمل التصور ايضا لان كون النزاع لفظيا على الوجه
الذي حققه الشارح انما يتأتى في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري مطلقا بما لا يتوقف
على علم سابق من جنسه يخرج التصورات الضرورية المركبة واخراجها من الضروري بعيد جدا فينبغي
ان يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق بما لا يتوقف على تصديق سابق
ربما ينبغي ان يعلم ان تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعي ان لا يكون التصديق الذي يستغني حكمه
عن النظر ويتوقف اطرافه عليه ضروريا لكونه متوقفا على تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة
المبادي للاطراف النظرية فتامل عطف على ان التكلف لا يخفى انه عطف على الاظهر وانما اورد لفظة ان ليرتبط

الصواب ان [illegible]

في المعطوف عليه لتعليم بايراد عامل النصب انه منصوب وبالجملة فلا يمكن تعلقه بمهيته اه لا يخفى ان دليل
الوجود والزمن الذي يقع وجودها ممتنع بانفسها في الزمن فلا يلايم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا
فليتأمل فيه وعلى هذا القول الى ما شئ اه لا يخفى ان هذا يعم كل معقول بوجه الا هو الا ان يقال قوله لا يعلم
ما يقال انه لا يمكن ان يعقل على ما هو به من الحيثية المذكورة ويحتمل ان يقال معناه اه وعلى هذا الاحتمال ايضا ان
يقال معنى كلامه ان هناك علما وليس به معلوم موجود فان كلمة لا لنفي الجنس فيفاد منه سلب العموم على
كل من التقادير لا يكون من الكاف في قوله شيئا لمستحيل مقحمة بل للتمثيل لان الممكنات الخارجية ايضا كذلك
بتقضية قاعدة الاعتزال واما على ما حمله عليه المحشي في لطائفه فمقحمة وخالفه ابو هاشم اه قد سبق ذكره
في سابع مقاصد المرصد الاول الذي في الابحاث الكلية للاعراض الى ان ما ذكر ههنا مناقض لما ذكره هناك
وبسطنا القول فيه بعض البسط فلينظر ثمة قال الحكماء اي الكملين النفس الناطقة قال المحشي في التوفيق
بين العقل والشرع ان المراد بالقلب هو النفس الناطقة باعتبار تقلبه بين الاستفاضة من الانوار العالية
والافاضة على الاشباح السافلة بقوتيه العلمية والعملية والى الاشارة بقوله عم قلوب العباد بين
اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء اعتقاد النفع او ظنه للمجيب ان يقول يجمع الى افعال الاختيارية
فاما ان يقال بالفرق بين الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال بوجوب الاعتقاد فيها واما ان
يجعل التفسير للارادة الاتنع فانا نجد من انفسنا اه يعني انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين والمرجح
هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه بانه لم لا يجوز ان يكون المرجح سببا آخر لا يعرف فهذا الميل
لا بالعينه ولا بالجزئية كما سينقله عن الاشاعرة او يكون مجموع امور يكون الميل جزءا اخيرا منها
فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم ومع ذلك لا يريده اي لا يقال له انه مريد بل يعدل
من اعتقاد داه فيريد غيره للمعتقد المفهوم من الاعتقاد وضمير قصده الى النفع وضمير ضره الى المعتقد
والغير على سبيل البدل او ضمير احدهما اليهما جميعا وتعريفه في موقع الصفة للاعتقاد اي اعتقادا
كائنا ممن يوجد منه للاحتراز عمن يعتقد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثا على الفعل والميل الذي ذكره المحقق
انما يحصل كما قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر عن قدرة غير تامة

كالعلم

مبحث الارادة

عن

عن الارادة بالنسبة الى مقدوره الذي لا يقدر عليه قدرة تامة قلت يختار الشق الثاني ويمنع الملازمة على تقدير
حصول ذلك المقدور وبطلان اللازم على تقدير عدم الحصول فان فيه الميل المذكور مع التمني لا الارادة
كما اشار اليه في المقصد الخامس فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين وعلى هذا
الاتفاق في الارادة المتعلقة بفعل المريد نفسه كما يظهر من المقصد الثاني فلا يصح تفسير مطلق الارادة
بالميل بل الظاهر ان المراد بالارادة ههنا هو الارادة الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح
في العنوان وتفسيرها باعتقاد النفع او ظنه بما يليه فان القديم لا يصح منه ذلك والحكماء ايضا
مثل على انهم قائلون بالارادة وان قالوا بوجوب [illegible] الفعل وان كانت مقارنة له الا انها على سبيل
الوجوب والمقارنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور ربما يتوهم ان لم يحقق
الايجاب فلا يوجبه ويحتمل ان يكون من النفي راجعا الى قيد الاتفاق ويحتمل ان يراد ان مطلق الارادة
للارادة لا يوجبه ويحتمل ان يريد اتفاق من سوى المذكورين فيما بعد فلا ينافي حد الاتفاق ما ذكره من تجويز
النقض الى ما بها لو اراد اذا كانت المراد فعلا من افعال المريد او عدم تجاذ الارادة المراد اذا تعلقت
بفعل الغير فالظاهر لاستلزمه به اذا كان قصدا الى الفعل اه قد سبق الآن ان الارادة عند المعتزلة
اما اعتقاد النفع او ظنه او ما هو ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب الاعتقاد
او الميل حتى لا يكون مقابلا للارادة فعبارة عن احدهما على الغالب لكن في الارادة لفظ تعتقد [illegible] ويؤيد
على ذلك انه هذا الاستدلال على نفي الحاجة الى الارادة اذا كانت عزما واما الاستدلال على ايجابها اذا كانت قصدا
فهو ان القصد مقارن للفعل لا ينفك عنه فلو لم تكن الارادة موجبة للفعل اذا كانت قصدا اليه لزم
الانفكاك بين القصد والفعل واجيب بان نقيض الضرورية الممكنة لا المطلقة فغاية ما لزم من دليله
على تقدير تسليم ان يكون القصد مقارنا للفعل امكان الانفكاك بينهما ولا ينافي له فيه فانه يجوز ان يكون
عدم المقارنة مع دوام المقارنة لجواز اجتماع السالبة الممكنة مع الموجبة الدائمة واما الاشاعرة
فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة تحقيق المقال ان العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة يشعر بان القصد
ارادة عندهم مع انه ليس كذلك لما سبق في بحث العزم من ان القصد مقارن لعلم المقصود والارادة المتقدمة بالعقد

المخصصة مقارنة للمراد اللهم الا ان يراد المطلق ويجعل شاملا للقصد فلا يصح تفسيرها بما جعل
اصلا فان قلت تفريع عدم صحة تفسير الارادة باحدهما على انتفاء العينية والشرطية مما لا وجه له لاستلزام
المشروطية في ذلك العدم فانه لو ثبت لم يصح ذلك التفسير ايضا قلت بعد تسليم ان التفريع على ما ذكر
لا على وجود الارادة بدونهما لمدخل فيه اذ لو تحقق المشروطية كان احدهما لازما للارادة فرق
لزوم الشرط للمشروط ولا يصح رسمها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم مجهولا اللهم
الا ان يقال كان يصح رسمها باحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة
كما يومي اليه لفظ اصلا ظاهر كلام المحشي يدل على ان المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة باعتقاد
النفع وعمل سعه وليس كذلك بل من عندهم تفسير احدهما فانه ان رجح زيادة قوله فلا يصح
تفسيرها اي توجب كلامه والكلام المحشي توجب اجزاء وبسبب ما ذكره الشارح ومهد ان يحمل على ان الارادة
عند تفسير مشروطة باحد الامرين فلا مالمعتزلة الى بعضهم الذين قالوا بان احدهما شرط لها فانهم جعلوها
نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطا لها نعم للمعتزلة ان يقولوا يمكن ان نبطل الجواب
قد تم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوي وعدم المرجح في الصورة
الموقوفة اليه نعم لو انسد ذلك المنع بدعوى ضرورة تلك الكلية التي ادعوا ضرورتها بل عليهم ان يثبتوا تلك
المقدمة الكلية اذ قد مر ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة وانى لهم ذلك الاثبات
لان القوة في اليمين اكثر وسببه ان الكبد الذي هو مبدا تولد الدم الغاذي للاعضاء واقع في الجانب
الايمن في جانب اليمين ولذا كان القلب في جانب اليسار ليتعادل حرارتهما في الجانبين اذ لو اجتمعا
في جانب واحد لافرط الحرارة هناك ولاستولى البرد على الجانب الاخر فتحرك البدن من اعتداله بالطبع
والحكمة ياباه ذلك فان قلت فهلا كان الامر بالعكس بان كان الكبد في الايسر والقلب في الايمن قلت
الحركة كانت مبدأ من جانب الكبد لا فرق فلما سمى ذلك الجانب يمينا لان اليمين جهة مبدا الحركة ولهذا
سمى الفلاسفة جهة الشرق يمين الفلك لانه مبدا الحركة الفلكية منها قيل يحتمل الامر انما كان كذلك لان كبد في الجانب
الايسر معنى ما هو الاقرب الى اليمين فان قلت ان تساويا في القرب والبعد بالنسبة الى اليمين ففي هذه الصورة

يلزم

اذا دخل

خلافا له

يلزم ترجيح احد المثلين من غير مرجح قلت لم لا يجوز ان يقيد لو ان كان احدهما في جانب اليمين والاخر في يساره يختار ما
في يساره لان حركة اليمين الى جانب اليسار اسهل كما انه لو كان احدهما في الفوق والاخر في التحت
يختار ما في التحت لان الحركة الاختيارية تنفتح هنا الى الطبيعية وان كان احدهما في القدام والاخر في
الخلف يختار ما في القدام ووجهه اظهر توقف النفس يقال تاقت النفس الى الشي توقا وتوقانا
اي اشتاقت واما ما فسرته باختاره او وايضا اذا فسر بذلك لم يصح ما ذكره الشارح من تعلق
الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد قال في شرح المقاصد
هذا النقض كالتفسير لا يقتضي كون الارادة من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كونها مغايرا
لها ان يكون صفة يتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور بالايجاد
ارادة الحياة والموت فان قيل يبطل ما قيل من ان متعلق الارادة على هذا النقض لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها
بالارادة وقيل ما قيل في الفرق ويمكن ان يجاب بان تقيد الحيثية هو المتبادر من التعريف اي انها صفة مخصصة
لاحد طرفي المقدور من حيث انها كذلك ح لا تتعلق بغير المقدور وانما تعلقها بالحياة والموت فيهم
لان ارادتنا ليست مقدورة لنا اه وما ذكره في حواشي التجريد من الفرق بين الشهوة والارادة فانما بناء
على المشهور لا على التحقيق او انما على ان المراد بالارادة اعتقاد النفع او ما يتبعه فلا يلزم على ان ما
سنذكره من الحواشي عن تعليل الجبائي على الشي انه لو كانت الارادة مرادة لتاتت مقدورة فقال الجبائي لو تخلى
اه واحتج بان الارادة المقدورة لو كانت مرادة للفاعل لكانت بسبب ارادة متقدمة اي الارادة ثالثة وان كانت
الى التسلسل حرا الى ما لا نهاية له ويلزم التسلسل المحال مردود بان التسلسل انما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة
مرادة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل امكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل
بخلق الله تعالى كذا في ابكار الافكار واتفق المحققون اه لكن اختلف قول الاشعري فيه فقال تارة
قول الفاعل ليت ما لم يكن يكون وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف
والتاسف اسعد منه بالارادة لان المعلل عندهم عدم تمام القدرة كالتمني فلا يجامعها كيف يجوز ان يكون
الشخص مريدا الشي وكارها ضده في حالة واحدة اي امر الايجاب لها اشارة بالتفسير مع ظهور المراد اي وجه

تذكير في لفه مع رجوع ضمير الارادة بل في جامع كل واحد منهما ضد الآخر بهذه الزيادة قد ظنه يقول
المص لكن ضد ارادة الشيء كما اشار اليه ان رجع وهو ظاهر جدا ان هذه الزيادة ليست زيادة امر
لا يفهم من كلام المص بل يفهم من قوله اذ لا يخالف للشيء بجهة زائدة عنه مع ضده كما لا يخفى ولكن ضد
كراهته اه انما يتم لو قيل ضد كراهة الضد فضد هذا الضد لا يكون ضد كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضد
ضده فيلزم كراهة الضدين لا ان اسند اليه كما سيذكره الآن فليكن انما الضدين ضدين
بخلاف الشيء الذي اراد بها فقد يمنع المص تلك الاسنى ذ ايضا بعيد جدا لكن غرض الشارح منها نقض دليل
الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايضا الا ان دفع اعتراض انما صدر على استلزام ارادة الشيء كراهة ضده
على تقدير المغايرة على ان منع المص يدفعه نفي الاشاعرة للارادة كما سيطلع عليه لجواز تلازمهما
فان قلت المص لعله قسيم من المتغايرين والملازمة لا يجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك بحسب
معرفة قلت استدلالهم على العينية بانتفاء المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده اذ لو كانت معرفة ﻫ
غيرها اه يأبى حمل التغاير على المصطلح لانه لا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية ح لجواز التلازم
كالتقدم وبعد ضد للعلم والقدرة لان التقدم ضد القدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة
وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة وسيأتي شرط كراهة الضد اه من انه في شرح المقاصد ان شرط
ارادة الضد الشعور به ايضا فقيل عليه انه لغو الشيء وليس كذلك بل فيه تأكيد الانفكاك فانه اذا ارتج
منه الى بكونه ذلك المجهول او كونه ذكره ولم يجد هذا المجهول فقد تأكد معنى التغاير فاستلزام الشيء بنفسه
الحلال [illegible] ام مبني على اعتبار التغاير فقد يتكلف في الجواب بان مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشيء كراهة
الضد لكن بتعلق اخر للضد والشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يبالي بما ذكره من تغايرهما بالذات
ولا يخفى ما فيه مما لا يلتفت اليه لان شغله كذلك ببعض عزمه في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غير
ما لا يسع وبالجملة حقيقة الارادة لا تتعلق بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان
ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة الضد المشعور به وارادة الشيء الذي لا يكون
مشعورا به غير كراهته كما لا يخفى على المنصف مستلزم كون الضد مكروها قال في شرح المقاصد

لو صح هذا لكانت كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضد المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون ان ﻫ
كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا محصل الا بتجويز ضد تعاقب
الجهتين او بتخصيص المدعي بما له ضد واحد الى ههنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل
استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سيذكره
الآن ومثل هذا الدليل ليس بقائم على ان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده لجواز كراهة الضدين
بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة لجواز انه يريد الضدين اه وايضا لجواز انه لا يتعلق بالضد ارادة
ولا كراهة لكثير من الامور المشعور بها واعلم ان ما ذكره المص من جواز ارادة الضدين لا يصلح معرض
ابطال حكم القاضي والغزالي باستلزام المذكور لجواز انه يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصح في
معرض الجواب عما اضافه الدليل الذي لم يذكره المص وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان
مرادا فيلزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادة وتمني المتعلقين بالضدين متضادان فتأمل منع
كون الارادة كذلك كيف وقد حكم الارادة ضعيفة لصفة وجودية ومؤثرية لها الانقلاب الارادة قدرة ثبت
افضل صفة القدرة كذا في ابكار الافكار اربعة عشر بل ثلثة عشر الاول بالنظر الى ما وقع في شرح الشيخ
بع والثاني بالنظر الى ما سيحققه من ان الصفات ان المعتقد الذي جعل مادة عشر ليس من مقاصد النوع الاول
بل من فروع المعتزلة اذ لا تأثير ولا تأثير على الله تع عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته كما الطبيعة
للبسائط العنصرية سيأتي ان الطبيعة هي الصورة النوعية للبسائط فانا لم نتعرض لحديث شمول
صورة الصفة اما ما حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما تعرض لمثله في قولنا لنفس الفلكية
كالطبيعة ح تدره على النفس الاول لجواز ان يحمل قولنا على النظر الى التمثيل فالحجة بعيد الابتداء الا انا على توجيه
الفاعل من المؤثر بواسطة الة ايضا اذا كانت النفوس من المؤثر في الطبائع والكيفيات كالقاسر
او بغيران حركة الحجر المرمي الى فوق بنسبة الى الرامي وان كان الفاعل للحركة في المشهور هو الطبيعة
المسخرة فان قلت قد سبق من الشارح في بحث الميل ان المبدأ للحركة القسرية قوة استفادها المقسور
من القاسر وثبت فيه زمانا الى ان يبطلها وكلامه ههنا يخالفه لان طبيعة المتحرك الى الحيز العالي بالقسر ليست

[illegible]

الطبيعة
قوة مستفادة عن العناصر ولطبيعة المقصود تحركه بواسطة قوة استفادها من الكائن فيمكن ان يجعل المبدأ
وان لم يجعل تلك القوة فلا يخفى الفـ   اذا حملت الصفة على جانبنا والجمهر بان يراد بها الجسم التابعة
فيشمل الجوهر اذا كانت تابعة   لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص هذا من كلام الشارح وقوله
والصواب من كلام القائل وسيف الابهر وحاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما ساعرة
ام لا وعلى التقديرين اما ان يكون مبدأ لفعل واحد او افعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثاني
الطبيعة العنصرية والثالث القوة الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد
القرب في المبدأ وما انتفى الاولى تركه   ثم لا يتعين كون النفس المشهورة سهوا لاحتمال ان يكون مبنيا
على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات الآلات لها الا ان يستخرج من الملخص ان القرب في التعريف
احتراز عن النفوس النباتية اذ لا يوجد فائدة للقرب سواه فقد يقول لعلها اذ المراد من كون القدرة مبدأ
للافعال المختلفة ان يكون مبدأ الفعل تارة واخرى لا اخر وليست القوة العنصرية كذلك وان كان يصدر
عنها افعال كالتسخين للاحراق من النار مثلا   القدرة الحادثة على رأينا اه اي عنده صاحب الحكماء قد
بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث
قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تع
بل جميعها صادر عنه تع فان قلت بهذا القدر تم الكلام فلا حاجة الى قوله والا فالله تعالى اه لان
جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تع فلو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد
بالشخص وانه محال بين في موضعه قلت نعم الا ان المص اراد بقوله واقع بقدرة الله تع ان قدرته
تع متعلقة بفعل العبد بدليل قوله لما سبق من انه تع قادر على جميع الممكنات فلا احتياج الى قوله فلا اراد
الله تع ولنا قول الشارح بل هو واقع بها سبحانه وقوله بل جميعها صادرة عنه مع بيان للواقع من الشارح
لا انه مراد المص   وارادة العبد ضد اه قيل هذا فرض محال فان يستلزم محالا اخر وذلك لان منافقة
الحادثة العبد لارادته تع لا يحصل الا لقوله تع وما تشاؤون الا ان يشاء الله والجواب انه ليس المذكور في الآية

نقلاه

معنى

مشتكلم
معنى الآية وما تشاؤون شيئا الا ان يشاء الله ذلك الشيء واما اذا كان معناها وما تشاؤون الا ان يشاء الله
منكم فلا منافقة في الجواز ان يشاء الله تع حركة زيد ومشيئة زيد سكونه نعم غاية ان يوجد مشيئة
زيد بدون حصول مراده ولا محذور فيه الا ان يحمل مشيئة العبد على الصفة الموجبة المقارنة لحصول
المراد وذلك خلاف العرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تع ثم ان ظاهر كلامه يدل على ان وجه بطلان
اللازم الثاني هو هذا او يمكن ان يجعل لزوم عجزهما المنافي للالوهية ولعله لم يذكره اكتفاء بانفهامه
من الشق الثالث   او يكون احدهما عاجزا كان الانسب للسياق ان يقول او وقوع احدهما الا انه ترك
منع هم — لازمه الدال على بطلانه مقامه قصر المسافة   ولا شك ان اه اي انه اوفق بحسب كرمه بوجدان التوحيد ان
شاء الله تع   جوزه ابو الحسين مطلقا نقل من الشارح وجه ان قيد الاطلاق وقع في غير موضعه كما
يدل عليه كلام الآمدي حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب والامتناع في ذلك
بين الخالقين ومكتسبين وجمهور المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا خلافا لابي الحسين هذه عبارته فالاطلاق
فيها قيد للامتناع عند غير ابي الحسين لا للجواز عنده   ويرد عليه ان ابا الحسين اه وحمل الاطلاق على مصطلح
بعيد هم — الاصوليين كونه عدم التقييد والتفصيل لعدم الاقتصار بناء على نفيه القدرة الكاسبة او الكتاب منه هو
الجواز في جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين ذكر ذلك على سبيل العرض وتقديرا صحة مذهب الاشعري كما قرر
نظيره في الحجة الاولى ففيه انه لا يلايم خلاف نسبة المعتزلة في امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين
او كاسبة ومؤثرة لانه مبني على ان امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المص ابو الحسين قائل بهذا
النفي فتامل فلا يكون وقوع مراد الاقدر كلما فان قلت لا يجتمع قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت
ابو الحسين يقول بقابلية القدرة المؤثرة على الفعل ومنع المقدورية عنده ان القادر متمكن من ايجاده وتركه
هذا هم — متى تعلق ارادته بايجاده ولم يوجد لمانعه الاقدر لا بد قدرته بالفعل فيكفي في وجوده القدرة
المذكورة مقدوره بين قادرين وان لم يوجد موجبين موجدين بالفعل   ومنع المعتزلة الطائفة ان المانع
بعضهم وهم الجبائية القائلون بان الله تع لا يقدر على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكره
بحثه — من انكار الافتقار من امتناع المعتزلة على ذلك سوى ابي الحسين تامل   لان الخبر سوان يخلق الله فيه

والمقصود ان الكسب قال التفتازاني هو الخلق بل يكون لكل واحد من الاثنين اه هذا انما يصلح ما سمعت من ان
الاجتماع بين الشيئين انما هو لما ذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان الاجتماع للواحد
قايم بما فالمنسا بعضا باختيارهما سر دنغفاه يمكن ان يجاب بان الكاسب ههنا هو المجموع لا كل واحد فليس من
محل النزاع والمراد بعقله ولا ينقصد انشاء الفعل من احد ان يكون لكل منهما بالاستقلال محلا الفعل
معنى في العبارة ادنى مسامحة فتامل وكذا لا بد من تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار
اعترض عليه الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل عنده كما مر لامتناع العدم حال الوجود وانما حصول
الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري قبله يجي فاين الاختيار واجيب بان الضروري هو التفرقة بتعلق التمكن من
الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش
وحاصله ان الوجوب والامتناع بحسب اسناد الفعل مع وصف الوجود والعدم لو صح ان الله تعالى فعلها او
لم يخلقها لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة وقال العلامة من المعتزلة ههنا ان الفعل
اه اعترض عليه بانه ان اراد بالثاني الوجوب ينتقض بسر وسنا المار ونحوها وان اراد السهولة ينتقض
بالاختيار ثانيا بالعبرة وان اراد الفعل ان شاء يتوقف على المشية والاختيار وانه فرع القدرة واجيب
بان المراد هو المنع الاخير ولا فرعيته بحسب العلم قلنا الممنوع من الفعل اه اجيب بان مراده ما يمتنع الفعل
من البعض وسبحانه في ذاته وصفاته فيندفع الممنوع بلا نقص بالعاجز لان منع الفعل في العاجز عند بعض
من صفة الى صفة واما الممنوع فالتغير عند قدرته في امر منه خارجي ونعم يرد ان التشنيع يزاد دفعه فتامل
ممن ابن الملك وجوها المصحح اه قيل الفرق بين العاجز راسا وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف
العقلاء العلم به فانكاره مما يقضي منه العجب باضدادهما من النوم والنحو فانه قلت في النوم افعال
الاختيار وقد نقل سلامة مناكله الاستاذ حسن حربي في المعتقد الى دره عشر من مقاصد العلم قلت الافعال
بحسب علية الادراك الذي اسند فيما مر غير الافعال بحسب محلية القدرة المتنفرة ههنا فان الافعال بحسب
محليتها سوى النزاع وما يفضي اليه المعتقد في فعل النوم او محل العمل لا لكل العمل فيه بحث اما اولا
فلانه يستلزم ان الملكية من الامكان الازلي الا ان هذا هيكل الان يقال فعل الامكان لا يستلزم الامكان المتقدم الممنوع ههنا على ما قبل

من

الغير ... الى ...

من ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وقد عرفت ضعفه واما ثانيا فلا تناقضه بالقدرة الحادثة
واما ثالثا فلانه لا يلزم من تقدم القدرة على الفعل عدم تعلقها كما ذهب اليه من قال بتقدم قدرة
الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقها الموجب للمراد وان بني الكلام على اعتراف الخصم بعدم التعلق ايضا
كان الدليل الزاميا لا برهانيا ويمكن ان يجاب بان الكلام مبني على عدم بقاء قدرة العبد عنده يجوز فلا
تاخر تعلقها عنها واما رابعا فلجواز تعلقها في الحال بوجوده في الاستقبال لا حاجة في هذا الى
توسيط الايقاع ولا الى امكان الفعل في الحال اللهم الا ان يقال التعلق القدرة بالمستحيل حين التعلق
ممتنع سواء كان ممكنا ما او لا اولا فيه ان فالحاله يمكن ان يرجع ضمير منه الى القدرة بان يكون حال
الفعل ايضا على الظرفية فيكون حاصله ما ذكره في شرح المقاصد من انه لو كانت القدرة قبل الفعل
لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة لا قبله هذا خلف ولكن يا
ذكره ان رجح انسب بسياق الكلام ههنا كما لا يخفى فان قيل اه حاصله ان القدرة في الحال متعلقه
بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي امكان الايقاع في الحال لا استدعى هذا امكان الوقوع فيه تامل
وان كان غيره عاد الكلام فيه وايضا لو سلم الغيرية فلا بحث يمتنع الانفكاك بينهما كما سبق في تحقيق
ابطال التسلسل فالايقاع يجامع الوقوع البتة فيلزم امكان الفعل حال الايقاع لانا نقول التصاف
الموضوع اه فان قلت هذا تسليم الامور الاعتبارية وذا ليس بممتنع بل تسليم جوازه في الحلم الا فعنا
التي لم نتشاء من العرض المحض اللازم ههنا وقوع امور اعتبارية متغيرة متناهية في زمان تعلق القدرة بالفعل
ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان متناه محال ايضا نعم يمكن ان يقال انا نلزم
التسلسل بينه الى مرجح قديم فلينا مل فانه قد يلد به اه و لكن ان يقول بعكس ان اردت بقولكم
حصول الفعل قبل الفعل محال استحالة حصوله في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتأخر فلا نسلم
وان اردت استحالة حصوله قبل حصوله مطلقا اي من غير تقييد بالزمان المتأخر فمسلم لكن هذا المحال لم يلزم
من تجويز حصول الفعل في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه بعد حصوله كثير من المعتزلة الى ان يكون كل
من ابطل الارادة المقارنة للمراد موافقا للشيخ في ذلك لامتناع تعلقها بجانب وجوده في التعلق السابق عنده يتعين للوجود

اللاحق وكذا القدرة ان قيل لوجوب انتفائها عند وجود المقدور فلا يلزم انتفاء العلة التامة
لانتفاء جزء منها مع وجود المعلول وهذا على راي من اثبت القدرة المؤثرة واما عندنا فالامر اظهر
او نقول اه هذا تسليم لبطلان الثاني على السؤال ومنع الملازمة كما ان الاول منع لبطلانه
مع انتفاء جزء من علته وهو تعلق القدرة به حال البقاء وعلى ان البطلان مما عند من يجعل علة
الاحتياج هو الحدوث كما هو راي اكثر المتكلمين فظ واما عند غيرهم فلا احتمال ان يجعل ان التعلق
بالحدوث بعد البقاء .   او نقول وليس هو مما اه اجيب عن النقضين الاولين بان ما يشترطونه
مقارنته بحالة الحدوث عندهم للعلم والعقل ولا يلزم منه القول بمقارنته مما ذكر له بل انما هو عندهم
قبل حال الحدوث فلا يلزم منهم القول بمقارنته حال البقاء ولا لزم العالم بان تعلق القدرة بالفعل انما هو
حال حدوثه وعن الثالث بانهم يلتزمون مقارنة الارادة للمراد حال البقاء ايضا ويمكن ان يدفع
الاول بان تمام المقصود لا يتوقف على قولهم بان العلم او العالمية مؤثر في حال الحدوث دون البقاء بل
يكفي فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل ومقارنته للفعل الثاني وفي سائر العلم معناه بانه يعلم
المؤثر ويريد ان ثانيا ان المراد بحال الحدوث ههنا حال حدوث الفعل والفعل حال حدوثه معدوم فلا
يعقل تاثير شي فيه تاثير عندهم الا في حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا
يقولون به وجوازها لا يقدح في المقصود اذ يكفي فيه انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزونه
حال الحدوث وقد يجاب عن النقض بانه يجوز ان يكون مراده من العود الثلث حال الحدوث الحال الذي
يكون الشي فيه لا موجودا ولا معدوما بناء على القول بالحال فيحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه
انهم لا يشترطون للمعدوم حالة واسطة   الوجه الثالث فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة
فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انا بينا نحن ان نعني بكونها صفة زائدة على الذات او لو سلم فيكون الزاما
اه ان بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به هذا بناء على المشهور والا فقد سبق منه ان رجح
ان ازلية الامكان تستلزم امكان الازلية ولا يخفى عليك ما عرفت ما في تحقيق الشارح ثم ان قلت امتناع
الفعل ازلا على تقدير تسليم لا ينافي ازلية التعلق بالوجود فيما لا يزال قلت بل ينافي لان التعلق عندهم انما يكون بالتحقق

والغرض الزام المعتزلة فلا تتوهم فيه بطلان المسلم بناء على لزوم تحقق المعلول مع التالي صح

ببقائه ظ

حين

حين التعلق   غير كاف في وجود المقدور وان قلت التعلق الذي اثبته الخصم هو التعلق الكافي في
القول بالتعلق الغير الكافي ليس الزاما لمذهبه قلت القول بالتعلق الكافي يتضمن القول بالتعلق في
الجملة فبهذا الاعتبار يكون القول به الزاما لمذهبه في الجملة فورد بامكان الفعل في الازل مذهب الخصم
نفي هذا الامكان فهذا الاعتراض مما لا يبقى له وجه وجيه   والجواب انا نمنع اه لو بني الكلام على ان الفعل
لا يمكن قبله كما هو قول الاستدلال على مذهب قدرة العبد لنفسه سقط هذا السؤال كما لا يخفى   الرابع اه قيل
المناسب لاصل الاشاعرة ان يجاب بان التكليف بالايمان يتضمن التكليف بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف
العاجز وهو مدفوع بانهم ينقلون الكلام في التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بما هو غير مقدور
وغير مقدور كما لا يخفى وهو مبني على الاشتباه نعم يمكن ان يجاب بان مرجع التكليف يتفرع على ما يسبب بعضهم قدرة
ومن سلامة الاسباب والالات والقوة العقلية كما سيأتي في الاخلاق الاستطاعة التي مع الفعل   يلزم ان لا يتحقق
عصيان اه او ان بالنسبة الى الاوامر وكذا قوله فلا تكليف لنا بالاوامر فالي حصل ان التكليف بالاوامر حال الانتزاع
لا حقيقة ومعهدا ذكرتم يستلزم عدمه فلا يتوجه ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهي فقط واما في الاوامر
فبالنسبة الى النهي اللازم بالنسبة الى الضد فتامل   ما ليس بمقدور اه انما انه يتعلق بالاعراض و
فايدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على بعض الاعراض وهو افعاله الاختيارية فتقييد الاعراض
بما ليس بمقدور للملائكة حيث الى جعل الوجه الرابع الزاما ولولا ذلك ظهر ما ليس به دفع المقصود فتدبر
قلنا يجوز تكليف المحال فيلزم جواز التكليف بخلق ما لم يكن ما ذكر انا لم نقل فيلزم كون الكافر مكلفا
بالايمان مع كونه غير مقدور له لان القائلين بجواز تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عدمه فلهذا
صرف الجواب الاول الى منع بطلان الشرطية المذكورة بقوله ولو جوز ذلك يلزم تكليف خلق الجواهر والا عراض
فليتامل   لكن نتمسك بالنقض لو قيل جعل تكليف الايمان مقدورا وعدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانب
الفعل غير مقدور في كل منهما تحكم ولو قيل بعدم الفرق بين الايمان معا كون الايمان مقدورا في الجملة لكونه
صادرا عن بني نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض حال الشي بمعنى تركه يتم بكونه بحيث
يكون من شأنه جنس المقدور به فتامل   الاول ان يخلو القادر اه حاصله انه لو جاز ان يوجد القادر

في وقت فلا يوجد فيه شيء من مقدوراته مع قطع النظر عن كون قدرتها متعلقة بشيء منها ام لا وقد يقال
فاعدتهم يقتضي جزم الكل لجواز الخلو بل وقوعه كما في اول زمان للقدرة المتقدمة على الفعل عند من اللهم الا
ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا ممتدا في الجملة وتقدم القدرة على الفعل لا يستدعيه لجواز كون ذلك
آنا بان يعقبه الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في ان القدرة مع الفعل وهم الذين
لا يجعلون الخلو ومراد الشارح لمذهبهم في القدرة الحادثة مع القول بتاثيرها لا بتعددها قلت لا
يلائمه السياق لان الفروع فروع التقدم ولهذا ذكرت في هذا المقصد كما لا يخفى وعند الاشاعرة
القدرة الحادثة فان قلت قول الاشاعرة بكون حركة اليد مكسوبة بدنها بخلاف حركة المرتعش مع ان
كلا منهما اثر للتحرك التابع به يحكم والا فالفرق قلت مقدورية القادر لا تحتاج سبقه على جواز
سبق التعلق لان الخارج قد يوجد بعد موت القادر وقد نقضه بالدليل من قبل فظهر الفرق اي يحيل
ان مع هذه اشارة الى ان المراد بالبقاء مطلق الوجود فلا يتعلق به في الحالة الثالثة الظرف اعني
في الحالة متعلق بضمير به لكونه متضمنا لمعنى الوجود كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد
المعنى والجبائي جعلها حقيقة في الاستقبال فيه بحث لان هذا انما يصير وجها للتعبير بصيغة المضارع
في الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضي في الحالة الثانية التي هي حالة وجود الفعل فالاقرب في توجيه كلام
الجبائي هو ان تعلق القدرة عنده بمعنى الفعل كالايجاد المتقدم على وجود الفعل فالتعلق في الحال الايجاد حاله
عبر عنه بصيغة المضارع بمعنى الحال وبعد وجود الفعل ايجاده ماض ولما انه وابن المعتمر جعلا
التعلق غير التاثير والايجاد فضلا نفيا والقدرة في حق المقدور راى في وقت المقدور وزان كان
نفاده من حيث انه مقدور وانما قالوا ان الحق لا نفاد في زمان المقدور لان المتحرك بيده بالاختيار اذا عرض له
حالة كحال المرتعش فذات المقدور بعض الحركة باقية بالاضطرار لا فرق بينهما الا بما بعد اليه
لا فرق بوجود القدرة في احدهما دون الآخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود صفة وجودية في احدهما
وهي العجز دون الآخر فالحق تضافي وبهذا يظهر ان الكلام المذكور على الامور يعجبه الفرق بهذا الاعتبار التفاد حاصل
الفرق الذي يذكره الكل في ان زوال القدرة متفاوت وزوال التمكن نباه على ذلك حصول الفعل في احدهما بلا منفاد حركة الاخر

والا لزم اجتماعهما على الوجود فصار منعهما اللزوم لاجتماعهما بناء على ما سبق من ان القدرة الحادثة لا تتعلق
عند الاشاعرة لما في غير محل ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمختلفين ايضا وذلك ظ
ولا على سبيل البدل سواء كان معنى البدلية ان كلا من الضدين منفردا عن الآخر يجوز تعلق القدرة الواحدة
به ابتداء او كان معناها جواز تعلقها به بعد تعلقها بالآخر فان قوله والا لكان يدل على نفيهما جميعا ولما يخفى كثير
من اصحابنا التعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لا الثاني والا لزم القول بتقدم
القدرة وكونها قبل الفعل وقالت المعتزلة يرد عليهم ان الساهي يضاد العلم وبلزم من كون القدرة
الواحدة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل
من نفسه من ان السهو ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو
عدم ملكة للعلم لا ضده قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع الاعراض
الا ان بطر بان الضد عليها البتة دلبل عالمي انه لا يبقى العلم بطريان السهو وللمعتزلة في التقصي عن هذا الالزام
اختلاف مذكور في ابكار الافكار لا نبا سطحه كرها في هذا المختصر من جنس واحد من المقدورات على محال
الازمنة اي الموجودة على التعاقب والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما اشار اليه الشارح
في ثالث مباحث الحركة فان قلت المماثلات لا يكون الا من جنس واحد لتماثل كما سبق فما الا في قوله النوع
فائدة قوله اتحدت من جنس واحد قلت فائدته هي الاشارة الى ان تماثل المتماثلات التي تجوزه المعتزلة تعلق
القدرة بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا بالنسبة الى اخوة من ثالث بالنسبة الى رابع فلنحو من جواز تعلق
القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وهذا السكون وذاك السكون ايضا مع وجود التماثل بين الحركتين
والسكونين ومن القوة المعطلة قال في بحث الحروف العصبية من شرح الملخص العصب جسم منبته
الدماغ او النخاع وهو ابيض لين في الانعطاف صلب في الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس والحركة
والرباط جسم شبيه بالعصب فان اورثت العصب فاعلم ان العضلة جرم مؤلف من العصب والرباط ومن لحم
ومن اللحم الحاشي في خللها وانما الهام اذا تقلصت جذبت الوتر وهو العلقة من الرباط والعصب
النافذ منها الى جانب العضو فيتبع فيتحرك العضو ولما انبسطت استرخى الوتر فتباعد العضو وتوجيه ان
اذا ه

القدرة الحادثة ليست بمؤثرة عند الشيخ فان قلت لعل الامام اراد بشرائط التأثير التي صرح الشيخ بانها
شرائط عادية اذا قارنت القدرة الحادثة واجتمعت بها حصل التأثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام
في المباحث المشرقية وفي سائر كتبه صريح في اعتبار التأثير في قدرة العبد حيث قال فيها ولنا ان القوة التي انقسم
اليها هي صارت مؤثرة في احد الضدين وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل او قبله و
التحقيق انا ان اردنا بالقدرة القوة المؤثرة حال استجماع جميع الامور المعتبرة في المؤثرية استحال
تأخر الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التأثير مجازا باعتبار جريان العادة بتحقق الفعل معها بلا تخلف عادة
فحاصله ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين وبدونها تتعلق بهما
لنا التفرقة بين الزمن والممنوع لا يقال تلك التفرقة يحتمل ان يعود الى العادة بخلق القدرة مع الفعل
في الممنوع دون الزمن كما مر في المقصد السادس جوابا عن استدلال الامام على كون الممنوع قادرا بعيد الضرورة
في الفرق بين الزمن والمقعد لانا نعقل التفرقة المذكورة بوجداننا مع قطع النظر عن العادات وفرض الكل [illegible]
ان قلت هو لا ينافي الجواب المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني العجز في الزمن
دون المقعد قلت حصر الفرق هناك في جريان العادة وانتفاء ذلك يبطل [illegible] ههنا نعم لو استدل بها بالتفرقة مع
قطع النظر عن العادات بين عدم الجواب ان تلك التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون المقعد وقد اشرنا
اليه ايضا وما يقال ان هذا الدليل على كون العجز صفة وجودية وبعد الاشاعرة انما يحمل كلامهم على ان
المراد من العجز انه يعرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته على هذا ايضا لان القدرة عندهم على ما ذكر [illegible]
ينبغي ان يكون القدرة عدمية عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه فالزمن عاجز عن القعود [illegible]
ممنوع عجزه عنه انه لا يمكنه ازالة العجز عن نفسه وقد يناقش فيه بان غايته [illegible] على الانفكاك عنه وقد مر انه لا
ينافي القدرة كيف ولو لم [illegible] لزم كون المقعد عاجزا اللهم الا ان يلتجأ الى [illegible] الضرورة وجعله [illegible] بانه
فتعلقهما واحد فيه بحث لجواز ان يتعلقا بالواحد الذي هو الفعل لكن غايته ان تعلق القدرة به يقتضي
وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة به يقتضي الوجود
بخلاف تعلق الكراهة اذ لو اختلف متعلقهما لم يتنافيا فان قلت يجوز ان يتنافيا التعلقان الوجودي فتعلق

فولد

فيتعلق

القدرة

القدرة ان بالقدرتين قلت كلامه ههنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا يقتضي الوجود قوله لا عجز
على عجز الزمن عن القيام قبل وجود فتامل القول الاول ان تعلق عجز الزمن عن القيام المعدوم مجاز لا حقيقة لا امتناع
قبل من هو موجود لو كان لا علم له بها فيجب لان القادر يعلم الذي يفعله بالتعقد والاقتصار لا
يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم مسلك القدم عند محققي المتكلمين كما يجيء
في الالهيات وان ما حدث [illegible] وتفصيل متقن عن قادر غير عالم فبعيد الا ان [illegible] المذكور بعدم التقليل والكثير
وقد يقال في الجواب العلماء يقولون بقيام الشعور بجزء وقيام القدرة بجزء آخر كما نقله الاستاذ وفيه نظر
لان الكلام في ان القدرة قائمة بما يقوم به العلم كما شهد به السياق والمدعي ان الذي يقوم بالقدرة
لا بد ان يقوم به العلم بمقدوره الصادر عنه فتامل وقال الاستاذ ابو اسحق من مقدوره لان
الافعال الجوارحية غير مقدورة له فلا ينافي ما اختاره بعد هذا في عدم الفرق بين ادراك النائم وادراك
اليقظان الاظهر في موضع المنافاة ان مراده في عدم الفرق بينهما عدمه في الادراكية لا عدمه في جميع الوجوه
فيشمل المقدورية وعدمها لم يبعد عنده التشكيك [illegible] اليقظان اراد التسوية في المقدورية
وعدم المقدورية كما انه لم يرد بالتسوية بينهما في انه يلزم من الاظهار ان مطلق التشكيك المدعى بعد [illegible] المعقول
هو الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفس التسوية لان المتبادر ان التسوية ثابتة في نفس الامر والتشكيك فيها
بعيد عن المعقول وليس مراده هذا فاذن مراده التشكيك الثابت بين شيئين بينهما التسوية المستلزمة للتشكيك
في الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون البعد عن المعقول بناء على ان الشايع ان في التسوية [illegible]
تجويز الا اذا ساوى الطرفين عليهم واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين او فيه بحث لانه ثبت بالاحاديث
الصحيحة ان النبي عم جعل الرؤيا الصالحة جزءا من ستة واربعين جزءا من النبوة وعلى ما قيل الوحي ستة اشهر
فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا عند المعتزلة [illegible] ما يتخيله النائم [illegible]
بالبصر رؤية وما يتخيله بالسمع سمعا وهكذا اي لما كون العلم التي في النوم خيالا باطلا او كون النوم
منافيا للعلم [illegible] بالنسبة الى عامة الخلق واما عند الاصح [illegible] ان الظاهر ان الكلام بالنسبة الى عامة الخلق
بدليل تعليله بذلك العدم جريان العادة بخلق الادراك في النائم [illegible] الدلالة على جواز ذلك بطريق خرق العادة كما في [illegible]

التشكيك

وبين

المعجزات

والكرامات ولان النوم ضد الادراك فيه شائبة مصادرة على المطلوب لان الاعتراض على مضادة
النوم للادراك كالمتحقق في المنام فالجواب عنه بان الادراك فيه لان النوم نفسه مصادرة لم يسمع
لاتفاقية فان قلت قد مر انه لا مانع في الصور الذهنية وانما منع في الصور الخارجية فكما جاز ان ينتقش
النفس بالصور الكثيرة المتضادة التي الغية المقدار الواردة عليها من الخارج فليجز انتقاش الحس المشترك
بالصور الخارجية وبما يرد عليه من القوة المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة مع العقد
الحسية المرتسمة فيه على العقلية مع الفرق قطعا والقياس بط وانما انتقش هذا ان ثبت ان الاحد منها
سبب كلامه بل على انه كلام من ذي الامر بين معارض مستقل كما هو الفعل او واحد منهما على تامل
او تمام المطلع عن الحس الا الاظهر ان يطلع اليه وقد لا يسقط الوهم والعمل عليها بالقسط حتى يرتفع المانع
بالكلية ... ان الحس المشترك ان يرتسم الصور فيه من ... يرجع حكم
الوهم عليها بذلك وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا ولهذا السبب لا يعتمد على رؤيا الكذابين والشعراء
لتعوده تخيلها بالاشتغال بالاكاذيب الباطلة والصفراوي يرى ... طبيعة الصفراء حارة يابسة
وطبيعة السوداء باردة فظهر وجه المناسبة وما يحصه مرض او علته فلط ان قلت كلام السابق
مبني على ان تقرر ان الخلط الذي هو غالب عليه يوجب مرض فما يوجبه غلبة خلط هو بعينه ما يوجبه
مرض ... او منها ... قلت ... المفتاح او يرادهما ...
بواسطة اثاره ... الاخلاط الاربعة التي هي السوداء والصفراء والدم والبلغم
اضغاث الاحلام جمع ... بالفتح اسم ما يراه النائم ... في صفته ...
جمع من اخلاط ... فاستعير ... الكاذبة وانما جمع ... المبالغة في وصفه بالبطلان كقولهم
فلان يركب الخيل ويخدمه اشياء مختلفة وقيل ... لا يوصف بالعجز الا ... بالقدرة ... على
ان العجز صفة وجودية او عدم ... ذلك فان قلت ... الاخر ... بشرط عدم انضمامها
الى المائة الاولى وهذا القدر يكفي في المراد ذلك ... كلا منهما ... الاخر ... منضمتان الاولى
لا يعجز على ... انضمامها ... كونه ... قلنا ... انتفى

ذلك

ذلك ذكر القدرة على حمل الجزء ... فان القادر على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة اخرى ضرورة
فلو تم ما ذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل من العشرين مثلا فتامل فان قالوا المحلان كانا
مختلفين لا يخفى ان اصحابه ... وجوب تعلق القدرة بمقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين
لم يسمع هذا القول الا ان يبنى على ان مذهبهم جواز تعلق القدرة بالمقدورات ... في محل واحد ... متعددة
لا مطلقا بل اذا ... متعلق القدرة ... لم ... انه
او لان ... مقدورين من جنس ... محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق على هذا التوجيه والظاهر
ان ما ذكره ههنا تشبث بالفرع الثالث فانه لا يبنى الملازمة على محال يجتمعه لا يكفي في محلها قدرة واحدة
لكن يعجبه عليه بعد تسليم ابتنائه على التوليد نقل الكلام الى محال اجزاء ... الجملة الا الظاهر في التقرير ههنا
ما ذكره الابهري حيث قال ولو انفصلت عن هذا ... بان الحركة القائمة بما بين المنفصلتين محلها
واحد كما يمكنهم الانفصال نظرا الى ما بين المنفصلتين تامل فمنهم من قال ان الحق ان يقال ان المحل واقع
لمجموع القدرتين من حيث هو مجموع ولكل من الشخصين لا يستقل بالمحل على الوجه الذي وقع باجتماعهما
غاية الامر ان كلا منهما لا يستقل بتحريك الجملة كما سيجيء في مباحث التوليد من الالهيات لكن لم يقل به
المعتزلة فلذا اورده عليهم الرد الى جهات مختلفة قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور الحركات
الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من صدورها الى جهة واحدة ... على تجويز جميع
ذلك بطريق الاولى وفيه بحث لانهم لا يجوزون توليد القدرة الواحدة حركات ... المنحرفة الى جهة
واحدة من قبيل تحريكاتهم الباردة وفي ... اصحابهم من وجوب تعلق القدرة الحادثة
بجميع اجناس مقدورات المخلوق لم يجدوا الى الفرق سبيلا فان قلت لهم ان يقولوا نولد القدرة
ابتداء اقوى منه بواسطة او اكثر في صورة الاجتماع التحريك للجزء الذي يليه اليد بلا واسطة
والذي بعده بواسطة او اكثر قلت يمكن ان يمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع ... اذا فرضنا سطحي
جوهر ... مركبا من الجواهر المفردة ... الكف ... في صورة التحريك الا بعض الاجزاء وهذا
فلا يجدي الفرق المذكور في جميع المواضع ... ان كلام الجبائي ... الكلام يدل على ان الجبائي يقول

فيما حطه

بوجود القدرة على تحريك الاجزاء المجتمعة وتخلف التحريك عنها بمانع الاجتماع وغيره لا ينافي وجود القدرة
بهذا التفصيل يصح حمل كلام الجبائي اوفق بما الا ان الشارح رحمه الله نظر الى ان الفرع الثالث المذكور في المتن
تولد القدرة الواحدة في متفرقة حركا متعددة الى جهات وعدم توليدها مع الحال المجتمعة فاندرج فيه مذهب الجبائي — يحال ط
غاية ما في الباب انه لم يصرحا بعدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق القدرة على التحريك وكلفه المانع وابن
على انتفاء القدرة عليه شيئا ما ذكره بعد الشارح من تتمة الفرع الثالث — لان المزاج كيفية متوسطة
او كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء الكيفية الاخرى حادثة عند
الانكسار التام — فليست القدرة نفس المزاج فقد يقال يجوز ان يكون المتبوع واحدا باعتبارات مختلفة توابع
متعددة متغايرة التوابع لا يستلزم تعدد المتبوع وبهذا انما يرد اذا حمل دليل التعدد فاختلاف الاثار واما اذا
موكدا — حمل كون احدهما ملحوما دون الاخر يحصل الاختلاف الاثار من ثانية فلا وقد يستدل على التعدد بان
المزاج يوجد في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا لا يدل على مغايرة
الحيوان القدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود — قد ثانيه القدرة كما عند الشيخ فان تلك المانع
مع الفعل قلت بل المزاج مانعها باعتبار السلب الكلام العارض له وقد يقال المنكر هو تحقق القدرة في
اصحاب الاعضاء بعد الوجدان فليتمسك في المغايرة من اول الامر — اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان
اه قال رحمه الله القدرة بهذا المعنى مبدأ لجميع الافعال الاختيارية والاخص مبدائيته بمعنى يمكن به صدور الافعال
الشاقة قطعا وليس مراده الاختصاص بالافعال بيان صدقها انها ثم قال الحاصل ان القوة هي القدرة الكاملة
وهي فوق اصل القدرة ثم في نفس القدرة بالكون المذكور مسامحة لانها اعتبارا لحلاوتها فالمراد وصفها بالكون
فلا جرم صار الانفعال دليلا على الشدة لا يخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل على وجود
الملزوم الا ان يكون مساواه فيها ولم يصرح بها ههنا فالاقرب ان يقال الضعف يلزمه الانفعال
وعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة — اعني الصفة المؤثرة لو قيل الصفة بالامر ليظهر تناوله
القدرة الجوهر المؤثرة لكان احسن — ولها لازم وهو الامكان يعني الامكان اللاحق من القوة
والامكان والذي يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم فلا تورث وسنشير اليه المصنف — بناء على انه المعنى الذي

حاصل

حاصل ما ذكره انه يشبه الحصول الوجود بالفعل في كونه متعلقا للقدرة وان كان القوة في الموضعين
بمعنيين — والمهندسون يجعلون اه قال في المباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض
بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا لمربع وبعضها ليس يمكنه ذلك جعلوا ذلك المربع قوة لذلك
الخط لانه ممكن في ذلك الخط وخصوصا لما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع معنى كون ذلك الضلع
على مثل نفسه ثم قال فاذا عرفت القوة عرفت القوي وعرفت ان غير القوي اما الضعيف ولما العاجز
ولما السهل الانفعال واما الضروري واما غير الكثير ولما ان لا يكون لمقدار الخط ضلعا لمقدار
سطح مفروض فقد ظهر من كلامه في نقل كلمة معنى من معاني القوة وانه مشتق اه من القوة الحقيقية على
جميع المعاني — خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم اه قال رحمه الله هذا الاعتقاد ضعيف
لان السطح على حالة القائم هو نوع يتوهم حركة الخط على مثله يحصل المربع ولما ان حدوثه بها
سيلين — فكلا — ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما — ولان المهندسين
يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعي ضلعيها واراد ان مربعه
الدين ط — يساوي مربعيها المعروف ان مجموع مربعيهما يكون قوة الكون فيندرج في قولهم مربع الخط
وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط الواصل بين ضلعيها والمربع
ايما ط — قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلا اذا ضرب عشرة في نفسها حصل مائة فهو مربع
العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح يحيط به اربعة اضلاع متساوية وهو المراد
ههنا كما هو الظاهر ومساواة مربع الوتر لمربع الضلعين يتفرع على كلا المعنيين فلنتصور
على المعنى الاول ليتضح على المعنى الثاني ايضا فنقول اذا فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة اجزاء
متساوية فمربع كل ضلع مائة منها اي الحاصلة من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر يساوي
مربع مجموع الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر مائتين مع انه فوق اربعة عشر جزءا واقل من
خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة وستة وتسعون وهو اقل والحاصل
من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تخلف

على المعنى الثاني

هذا التحليل المساواة ايضا فليتامل وسبدا التغيراة قال الشارح في حواشي التجريد القوة بحسب
الاصطلاح يتناول القوة الفعلية والانفعالية اعني التي تهيئ محلها نحو الفعل او الانفعال فلذلك
اخذ في تعريفها التغير الشامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوة للموثرة
على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم والحق انهم ارادوا بالتاثر ههنا التغير مطلقا سواء كان
تاثيرا او تاثرا انتهى ثم قال بعد نقل قول الكاتبي القوة بمعنى الصفة الموثرة عرفها الشيخ بانها مبداء التغير
في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يؤيد اطلاق التاثير على المعنى المتناول للتاثير والانفعال كما
مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل المعرف في تعريف الشيخ على المعنى الشامل للتاثير والتاثر وجعل
التعريف شاملا للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث لان المعرف بحسب مفهومه وان كان اعم الا ان
اعتبار ذلك المعرف في آخر يدل على تخصيص التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل
المبداء ومحل التغير ولو بالاعتبار كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الآخر يعتبر بالنسبة الى الفاعل مطلقا في حمل
التعريف انها مبداء التغير من شيء في آخر والتحقيق ان المعالج هو المعالجة من الطب الروحاني المختص
بالنفس لانها لا يكون الا بآلات بدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب الروحاني بالنفس وان كان حصوله
لها بمعاونة الآلات البدنية فالمعالج بكل الكلام نسبة التحقيق الا المجموع واما المعالج بالفتح فيحتمل ان
يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما جاز تاثرها عما يرتسم في قوتها بان تنفعل بحليات ملك الجزئيات التي ترتسم
في القوة ويحصل لها بواسطة ملك الانتقاش اعراض نفسانية كالغضب ونحوه جاز ان يتاثر ايضا
من الاحوال البدنية العارضة للقوى من الصحة والمرض والحق ان آلات الفعل لا يستند اليها الفعل
وانما المستند اليه الفاعل وانما كان هذا الفعل مع حياله اشارة الى جواب ما يقال المعتبر كون المعتبد
في الانبات موجبا لحصول الحد وموجبا ما كان ذا فلا قبله فكيف انفك اللام منها وحاصل الجواب ان
المذكور ههنا السبق بحيثية لا قبلية في التحقيق بل اشارة للتعبد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الذاتية
لكن في دلالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتباري نوع مناقشة يندفع بلزوم استدراكها اذا لم يحمل
عليه فتامل ٢ فالاولى للنفس الفلكية قال الشارح في حواشي التجريد الحضار القدة ان القوة التي يكون مبداء جهة الفعل قوله

واحد في النفس الفلكية محال لا دليل عليه وكذا الحال في ساير الاقسام والعلم بنوا ذلك على ما فعلوه وحدوه ولم
يتبعوا في ذلك حصر العقلي كانه في الخصاء العناصر مجاز امتعلق في المعنى بعد بسبب القدرة عليه لا
بفعال يدل عليه ما في عن حالك العقل ويدل ايضا قول الشارح فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب اللفظ
التي يجب مقارنتها العدم المراد به وقد سبق ان الارادة يجب مقارنتها للعدم عند اهل التحقيق فهذا
لغيرهم ولعله لذلك لان اللازم على توجيهه هو الامكان الذاتي فيه بحث اذ يحتمل ان يكون مراد الامام
امكان الفعل من القادر كما هو الظاهر وسيجيء في مباحث التكوين بحث الامكان في العصمة من تشخيص غير الامكان
الذاتي الذي هو العصمة في نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة
بالاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي قبل الاستعداد
والحوالة على تقرير تسليم التساوي الامكانين في عدم الاطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان
الذاتي اضافي بقرينة قوله لا امكان الفعل فتامل قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد وحاصل الفرق
بين المثالين ان الاسود في غير نفسه لا يمكن ان يصير ابيض واما الهواء فانما يصير ماء اذا فسد
صورته النوعية الداخلة في قوامه فلا يمكن للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا
ذاتيا ان يصير ماء نعم لو اسند الى الهيولى مثلا لامكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت فهذا المجموع
لا يمكن امكانا استعداديا ان يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان
وصف به المجموع فظاهر اولا كذلك تأمل الامكان وهذا تكرار لما ذكره اولا وفيه بحث لان التكرار
انما يلزم على حمل نسخ كلام المحشي عليه واما على حمل قوله اولا والمراد منهما جنس ان المراد في هذا المحل بالقدرة
التي اطلق عليها القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال في الوجه القدرة في نفسها انها قد يطلق على
نفس القدرة فلم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله في الوجه بان حمل القدرة في كلامه الثاني على
الاعم جنسها وفي الثاني على جنسها فتامل من غير ان يتكرر به نعم في ما رجحه المشهور من الكتب
في بعض لا يها من العمل الصادر عنها انما النفي يحصل منها من التجربة رجل جرب بالفتح اي
في التعلم وبها العرب القضاء وبها معتبرنا فان الخلق لا يقصدون فتحكم فيه بما شيء فيه تجريد

ا ذ اطلاق القوة في الوجه على جنس القدرة ليس الا قاله لا تكرار في ايضا لانا نحمل القدرة في كلامه السابق على ما هو ذاته

تعلق للطف بالقيام والقعود مثلا مع انهما ضدان لابد لنفيه من دليل فيحبه الله تع لما ذكر في
القسم من الكيفيات النفسانية استطرادي لا لانها هي التي يحقق بذواتها النفس من الاجسام العنصرية
اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اختصاص بالنفس الى ذوات الانفس لان الصناعات به ليس من قبيل
الاعراض كما سلف او منقسم او مشاكل فان قلت يجيء ان اللذة ادراك الملايم فظاهر ان محل اللذة
موجود في جميع الصور الثلثة في معنى محل وما او منقسم او مشاكل فيها القول من لذة قلت المراد
باللذة مهنا معناها اللغوي قال في شرح المقاصد لا شك ان لفظ اللذة والالم بحسب اللغة انما هو للحي
دون الفعل وقد يقال دوام الاستمرار مقدورا له فان قلت يلزم على حدوث ذلك الدوام في
ملاحظة حدوث العدم بيان ليه اصل العدم تناقض قلت يمكن ان يقال دوام استمرار عدم الفعل
في هذا العدم مثلا متجدد ولو لم يوجد في الاصل الدوام بالنسبة الى هذا العدم لكن في الكلام نحو اطباق كلام
الشارح على هذا وايضا يمكن ان يتصور مثله في نفس العدم ايضا قالوا ولابد ان يكون كالضد من اه
فان قلت اذا اشترط ذلك فمن ترك الصلوة فعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلوة مقدورة وحال كون
ضدها مقدورا او لا يقولوا به لكن فان كان الاول فهو خلاف اصلهم في تعلق قدرة واحدة او قدرتين
بضدين معا ضرورة ان المقدور لابد ان يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي الى اجتماع الضدين
وهو محال وان كان الثاني فالصلوة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء بل
اللسان قلت ليس مرادهم كون الضد بمعنى الترك مقدورا بل حاصله مع اصل السلب وذلك لا ينافي ما ذكر
في تفسير ما عدا الترك وما عدا الرضا الغير بترك الاعراض يدرك لما في بعثة الاقربين ان من بعض في كلامه
في قوله تع اروني ماذا خلقوا من الارض وقيل اللذة ادراك الملايم فانه ابن سينا فانه ذكر في الفصل الاخير
من المقالة الثانية من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملايم من حيث هو ملايم وذكر ايضا في فصل اخر
من المقالة التاسعة ان القوى يشترك في ان شعورها بموافقها وملايمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في
الادوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في ذلك الفصل من هذا الكتاب
سبب اللذة عند ابقراط الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك والماعرف ان كما حصول الادراك هو الخروج عن الحالة الغير الطبيعية

لاغير فهذا هو سبب اللذة فهذه عبارة ويرد عليه انه لم يجعل الادراك سببا للذة وان يكون فاعلا
للذة لان الشيء لا يكون سببا لنفسه فبين كلاميه تدافع على ان في التعريف المذكور نظرا لان اللذة ليست مجردة
ادراك الملايم بل ادراك ونيل لما هو كمال وخير عند المدرك كما صرح به في الاشارات الا ان يقال المراد من الادراك
معناه اللغوي بمعنى اللحوق والوصول لا الادراك الاصطلاحي لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والالم من قبيل
الادراكات الباطنة فلا يستقيم حمل الادراك المذكور في التعريف على معناه اللغوي ويمكن ان يقال المراد بالملايم هو
الكمال لكن سمي الكمال في الاحتياج الى مزيد السماع التعريف الثاني بهذا فان قلت التعريف الثاني
مبني على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور وتعريفه بمعنى الاضافة والوصول كما اشار اليه الشارح
في حواشي التجريد فاللذة لا يصح تعريفها بكل من الادراك والنيل لان صدق احدهما يستلزم صدق الاخر
فنقول ان المعرف مجموعهما ومجموع الادراك والنيل لا يكون من الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك
الشيء بل لا يكون اللذة من ماهيته واحد منهما قلت الاولى في التعريف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك
مجامع للنيل فالمميز هو المجامعة قال الشارح في حواشي التجريد فان قلت قد يلتذ الانسان بتخيل حلو حسنا
ويتخيل شرب مشروب ومرغوب فيه فهنا التذاذ ولا نيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل للفعل او
اللذة مهنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذة بالحال الحبيب من مشروب ومرغوب فيه والا فهو لذة
بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة بالنسبة الى القوة المتخيلة
والملايم هو كمال الشيء يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل سواء كان مناسبا له لاقتضائه اولا ويطلق
اخرى على المعدوم بالمناسبة وهو المراد مهنا فذلك الحاصل للشيء كمال باعتبار المذكور وخير باعتبار كونه
مؤثرا له كالتكيف بالحلاوة او منذا مثال الملايم كما صرح به بعض الفضلاء الا ادراك الذي هو الملايم
فان قلت عطف قوله والسماع النغمات بالواو لان الاستماع هو الادراك قلت الا بالاولى لان ادراك النغمات
ملايم للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك الملايم كما ان ادراك حقائق كما
ملايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك لذة لها للقوة الغضبية الى النفس باعتبار قوتها الغضبية
لان الملتذ والمدرك للملايم انما هو النفس ومهنا بحث وهو ان الشيخ ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس

من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس يلتذ ويتألم بتوسط محسوساتها بخلاف البصر فانه لا يلتذ بالالوان
ولا يتألم بها وكذلك الحال في الاذن وانما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس ذلك من حيث
الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانه يحدث فيهما الم لمس وكذلك يحدث بضدهما شيء فذلك لذة حسية وقد اعترض
عليه بان للابصار كمالا للعين فكيف يصح انها لا يلتذ به مع ان حد اللذة بانها ادراك الملائم اجاب عنه الامام
الرازي في المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة هو ادراك الالوان لا انفسها لاستحالة اتصافها بها
ولا بد منه في الكمال ثم تلك القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا يحصل لها اللذة للقوة بادراك الكمال
مع السلامة ان يقال يلزم من هذا ان لا يحصل اللذة اللامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات
الملموسة لا انفسها بعين ما ذكره مع انه لا يدرك هذا الادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح في
حواشي التجريد من ان للقوى الجسمية كمالات معتبرة عندها سائرها ويدركها من هذه الحيثية ويلتذ بها ثم ذكر
في تفصيل ان كمال الباصرة هو مشاهدتها الالوان الحسنة والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراك الكيفيات
المناسبة وتمثيلها بالسطوح الملس الناعمة يحمل تطابق الالوان مخل على السامعة فليتذكر ثم ثبت بالبرهان
ولهذا يقال الظاهر ان اللذة انبساط النفس عند ادراكها الملائم والبعض عقيبها وكذا الحال فيما بين
الالم وادراك المنافي ثم قال والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافي بل هو كاف في حصوله لان
التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي
وانتفاء تصوره لكنه اه هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر قد علم بديهة لا يعتبر فان انهما بديهيان
بالكنه ومما ينبه على انه لو نوقش ان قول المص حالة يجب حينئذ او يتمكن حصر بعدم علمه
والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى اللذة والاوفق بعبارة المتن ان المبتدأ
انه يحدث وفاعل ما وحدت مما يتبعه من المبتدأ بلا سوء الدواء وانما يحصل للخلاص من الالم من غير
لذة كما في حصول الصحة على التدريج وما ورد للمستلذ من الطعوم والروايح ونحوها على من لم يخالطه
الشوق وقد يعرض من الشاغل عن الشعور والادراك وقد ينال الى فان مقصود المجيب قوله بلا شوق
مع الشوق مطلق الى المحصص والاجمال بان لم يخطر بباله قط لا جزئيا ولا كليا كما ذكره شارح المقاصد

لا يرد هذا القول على القائل لانتفاء الشوق الاجمالي ح شيء من المقصود فان قلت اذا كان الاشتياق
الى الكليات هذه الامور في ضمن جميع جزئياتها بما تفاوتت اللذات بحسب تفاوت الملائم المطلوب في طالع
جال جميع تعانقه مع ما يلتذ بمطالعته جمال فرد دون فرد كذلك يلزم مما ذكر عدم التفاوت لان الاشتياق
الى مطالعة كمال الحبوب ان كان اجمالا لا اشد من الاشتياق الى مطالعة جمال اخرى مرتبة الكمال ثم تم
فتامل فان من حوقه بيده اه اجيب بان قطع العضو سريعا بالة في غاية الحدة ان كان مع التفات
النفس والشعور فلا نسلم انه لا الم وان كان بدونه فلا اشكال لان الاتفاق على ان الالتفات شرط الالتذاذ
ان من انصرف فكره الى امر مهم شريف كالتامل في مسئلة علمية او حسي كاللعب بالشطرنج ونحوهما ربما
لا يدرك الم الجوع والعطش والضرب ان النفس في حال الالم التجربة وهو حدسي فلا يجوز ان يكون
او اجيب بان التفرق ليس بعدم الانضمام بل حركة بعض الاجزاء عن بعض ولو سلم فالعدمي يجوز ان
يتصف بامر الخارجي وقد يكون ذلك الامر بسبب ذلك الانصاف موجبا للالم وجوديين وبالجملة العلل
هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمي يجوز ان يكون جزءا اخيرا من العلل الا انه يجب
ان يكون محفوظا بان المعدوم مما حله اه قد يجاب عن هذا وعن قوله فان من عقد يده اه بان
المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فيجوز ان يكون مشروطا لا يتخلف
عنه المسبب بقوله الا ان تكون السبب كثرة صداه في التفرق الحاصل من الاجزاء بالاعداد
وانما هو ان لو كان الكل ينقسم فلا يولم وكثرة التفرق لا اعتبار بها لان كل قطعة منها ذا لم يدرك
الا لصغر التفرق لم يدركه حاسته عضو اخر لذلك فتامل لما زال بالتفرق عاد طبعه كل منهما
او فان تلك العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر الا ان الباقي ايضا يشتمل على العناصر
المختلفة فكيف يعود طبيعة كل منها الى ما ذكر فلم يجوز ان يكون للعناصر المتصلة بالقطع مدخل في المزاج
المخصوص الحاصل لما جاور موضع القطع لكن لا يعود المزاج المعتدل بعد البرء اولا بل انما الاحسن
بالالم لاستمرار المزاج الذي فيه تأمل والظاهر الاول وان كان لا يخلو عن مناقشة فتامل سوء المزاج المختلف
لكنا شرطنا هو سوء المزاج المختلف المولم الا انه يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات

الانفعاليه دون الفعليه ثم ذكر بان سعة المزاج ايا ليس يكون مما بالعرض لانه قد يتسع
سعة العصب بوقت الانفعال العوالم بانذاك رفيه بحث اما اولا فلانه تقرر في مبحث المزاج ان كلام الكيفيات
الاربع فاعلة وان كان الفعل في الحرارة والبرودة اقوى ولهذا اسميا بالفعليتين وبالجملة فيجعل
اليبوسة لسوق الانفعال فلكن سببا للوجع من غير توسط يعرف الانفصال الذي لا ان ينفي كلامه
كلامه على انها ليس الحسوسين كما قال الشيخ في فصل الاسطقسات من الشفاء وان كان مخالفا للمشهور
ومما صرح به في مباحث النفس منه واما ثانيا فلان الرطوبة ايضا قد يسبب التفريق بواسطة التمديد
اللازم لكثرة الرطوبة المحوجة الى المكان او سعة وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون من الرطوبة
التي مع ايادة فيكون من الموجب سوا الما وفي الالرطوبة نفسها ثم لم يسم العوسر اه لكن ان
تعريف
يقال تسميه البرد مما المعروف بعريف يعرف دخول جرم ابرنه ولا دليل على ان هذا التعريف
الى اصل من المجموع ادل من بعريف الام ولان تعريف جراحة الما بما اعم من الالم بين
الفلسفة من حرارة صاحب الكيف العين والاصل ان يرجع الابل الما يوما وكذلك
في الحر والدائر ايضا من الحكم نفسه يفهم من كلامه وانما سمعه فان الاحس شرطه هذا
بظاهره على الدعام في بحث الحرارة من احد الجسمين اذا كان اسرع اسعال الى الاخر حين مثلا انحل
ذلك على انه في الاسرع كيفية تعا صد المفرد للخارجي في السامر ولما من التوفيق كفى انها
نفعه من مرضه نفيها مثل يتعب تعبا وكذلك نفعه نفعها مثل كلح كلوحا فهو باقه اذا صح وبعد
مع تعب علته والجمع نقه وصحة الشارة انما هي شرح المقاصد هذا الشيء يستقيم لان الحال
والملكة من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به الشيخ الا ان يراد
بالملكة والحالة الراسخة وغير الراسخة من مطلق الكيفيات ويراد بالانفس ما هو اعم من الحيوانية و
النباتية وكلاهما اصطلاح وقد اشار الشارح في اول مباحث الكيفيات النفسانية الى تعميم الانفس
حيث قال الصحة ليس قيل ليس مراده تعريف مطلق الصحة بل الصحة التي هي من الكيفيات
صحة الانسان ولبيت من هاهنا من الكيفيات وهو ظاهر لان المقدار والعدد من مقولة الكم والشكل

من الكيفيات

من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به بعضهم في المباحث المشرقية والوضع مقولة براسه والتضاد مقولة
الوضع كما صرح به الامام واقتصر المص من بينها على اعتبار الوضع اه وقد اعتذر الامام عنه بانه
لو لم يعد والامور المتضادة في كل قسم منها لظهور بطلانه ولو بان قيل الوضع التركيب فلما كذلك انها
كذلك ليس بيان بالمقولات العشر الاقسام فظاهره انه امر عدمي قيل الظاهر انه اراد به يعرف الاتصال الطبيعي
الصادر فهو في الانفعال اذ انما يليق اصله بالصدر فهو امر عدمي قلنا الوضع فاعل الفعل آلة
وقد يجاب بان الصحيح مبدا اي على الموضوع فاعل ملتحق في قوله من الموضوع له ليس في كما في قوله تعالى
اورثنا فاطلقوا من الارض في المنع كيفية تصدر عنها الافعال الكاملة في الموضوع له والصحة التي
غير محسوسة لو قال بدله بعلة في البدن في الموضوع لبعض النبات لكان انسب بالتعريف المذكور والاظهر
ان يقال ان كان ان اظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ان اسبابها لازم تحقق الاولى والوجه به وجدنا الها
في وقت المرض وليس بمتعين فلا واسطة بينهما مع عدم الواسطة بينهما لا ان يجعل لفظ الافعال
في تعريف الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه ما فيه اللهم الا ان يجعل في كليهما للجنس ويلزم ان
عضوا واحدا يجوز ان يكون صحيحا ومريضا ان كان بعض افعاله سليما وبعضها غير سليم كالحلقة
فانها اه المشتمل على زعم القدم ولا فسد كذا الا ان كلا من جزئيه حامله الاول وهو المقدار وثانيها عارضة
بالذات الكم فاعل مع اعتبار لون اي مع لون معين او ورد على هذا ان الشكل وان كان من الكيفيات المختصة
بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات
والمركب من نوعين وما ليس فهو كل النوع لا يندرج في احدهما واجيب بان هذا مبني على ان الالوان من خواص
السطح فعلى هذا يكون من اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات الا انه في بين كون الكيفية محسوسة وكونها
مختصة بالكم ولما ان الكلام في الكيفية المفردة فكيف يعد الخلقة المركبة من كيفيتين مما كان فيه فيجيء
جوابه وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلايم قول المص ولا ما مع غيره كالخلقة فانه لم يعد الخلقة على هذا
التوجيه من الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها منها فالانسب بكلام المص ان يقال اللون وان لم
يكن من الكيفيات المختصة بالكميات فهي في الاول والا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة

بما لا يخفى واعلم ان كلامهم مترددٌ في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون
او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة اذ لا لون ولا ضوء في عمق الجسم
وعلى هذا المذهب ينبغي للكلام حيث قالوا عرض الالوان للسطح انها اولا وبالذات ولغيرها ثانيا
فانها مسه احاطة او نحو هذا التعريف ما يخرج بعض القوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا
قوسا واحدة اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين يخرجه اذ لا يطلق الضلع على شيء من ذينك القوسين
فليتامل   لتحقيق ان الزاوية المسطحة اه وعلى هذا قالوا الزاوية المجسمة مبنية على رضخ
المجسم عند ملتقى سطحين محيطين به من غير ان يتحدا   بالتضعيف مرتين اراد به ان يضعف مرة ثم
الحاصل بالتضعيف الاول ثانيا لا ان يزاد على الحادة مثلها مرتين فان الحادة التي هي نصف قائمة ابطل
اذا ضعف على هذا الوجه ثلث مرات كما لا يخفى   اذا ضعف مرارا كانه اراد به ما فوق الواحد اولا حادة
التي هي اكثر من نصف القائمة لو اضعف مرتين يحصل ما ذكرنا كما لا يخفى على المتامل   والعبارة الظاهر
ان يقال وانما كانت ظاهرة دون عبارة المتن لان المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي الاضلاع متوازيا
والقوابل يحدونه من حركة خط على نفسه فلا يسمل عبارة المستطيل فلا وجه لتقييده بعنوان الاضلاع
وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فيما له اربعة اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح يتناول
المسدس مثلا مع انه لا يحصل منه اسطوانة مستديرة ينبغي ان يقيد الاضلاع بالاربعة   لان العلم
والقدرة من الكيفيات النفسانية قيل هذا مبني على ان الكيفية المسماة بالانفعالات والانفعاليات والكيفيات النفسانية
المسماة بالملكة والحال او الكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيفيات متباينة بالذات يمتنع صدق البعض
على شيء مما صدق عليه الاخر والا فلا يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات
النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون من
الاستقامة والانحناء ونحو ذلك من الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات   لزم النسبة للامور الموجودة
قيل لا شك ان هذه النسبة ليست باعتبار فرضية بل حصصها لما تحقق في محالها بمعنى انتصاف الاب بابوته في نفس
الامر فيلزم النسبة لا باعتبار الحقيقة وانه باطل كالنسبة للامور الموجودة والوجه الاخر بطلان كونه برهان التطبيق

انما يجري في المعهودات بالاتفاق الفرض ان الخلاف في اشتراط الترتيب للاجتماع في الوجود ولا دليل اخر
يجري فيها والا انتقض فلو هذه النسبة من الوجود والعدم يجاب بان الابطال في كل منهما او النقل
فاقد بطلانه   نسخة لعل بل رابع ايضا الدليل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى الثاني
مما نعلمه ضرورة ان عمل الفرض رفع البداهة بكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود للامور
النسبية من حيث هي نسبة تعقل بالمعية والمقابلة مثلا من حيث خصوصية فدعوى الضرورة فيما ذكرنا
بناء في العقل بالاضافي بل لاختلاف في العنوان   ولكن نقول انه فان من الاضافات او يرد عليه ان دليل
الكل ان على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب ايضا اذ ينقل الاتصاف المحال بها وكذا معنى البارى
وقبليته وبعديته الى غير ذلك امور حاصلة من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف
بالنقض وانه يوجب البطلان   وقد يجاب عن بعض تلك الادلة وذلك البعض هو الوجه الاول ونقريره
النقض انه ان كان للابن موجود او وجب ان يحصل في مرة وان كان بالنسبة فللابن ابن اخر والكلام
في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه لا يلزم من وجود الابن ان يكون له ابن اخر اذ الابن
انما هو للجواهر المتحيزة وحدها بان الثابت للجواهر هو الابن اصالة واما الابن النسبي فيلزم بتبعيته
للاعراض عند المتكلمين بناء على ان قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية في التحيز وفيه بحث لان الموجود
من الابن عند المتكلمين هو الابن اصالة اعني الحصول في حيز لا مطلق الابن والا لزم قيام العرض
بالعرض وهم لا يقولون به ولعل هو الا بني على ما هو مع تقدير تسليم لا يوجب نفي الالتهاء الوجود كما
هو جواب النقض بالتسلسل ولا ينقض تلبسا فل   لانه قد يكون ذات الصفة علة للمحصول وفيه بحث لانه ان اراد به
ان ذات الصفة قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها معدومة ولو سلم وجودها فاقتضاؤها لحصول
هذا الموصوف في المكان دون اخر لا يصح بلا مرجح ان ابتدا انها مع قيامها بها علة له وهو الحق اذ الاثابهم
ان عليه الكون في المكان مشروط بقيامها بالكائن فتقدمها بالوجود وامتنع الى الجواب الاخر   وهو غير وارد
اذا تاملت قيل معناه ان اعتراض الامام غير وارد اذا تاملت خلاف حاجة الى الجواب المذكور وذلك
بناء على ان علة الكائنية هي الصفة لا قيامها كما مر وانت خبير بانه تعسف ظاهر مخالف لتوجيه تلميذه الذي هو اعلم

قوله م

براده اختيار الشق الاول اراد بالشقين طرفي الترديد الذي نقله عن لمكا الاربعين واراد بالشق
الثاني المذكور ما ذكره المص بقوله وقد يقال آه فمعنى الثاني ان حصوله او كيف ما كان في الكائن في الكائنات
سواء كان كسباني الاكوان والفرق بكم ... اختصاصه بكاسبه مخصوصة الى حله تخصيصه كذلك
في اختصاصه يكون مخصوصا بما يفيد الحصول الثاني بعد الاول ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون
وان كان مسبوقا فاه اراد بالسبق في الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك من حيز الى اخر ثم منه الى الحيز الاول
يصدق على الحصول الثاني انه حصول مسبوق بحصول في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة صدق
على حصوله الذي هو سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا
ولو قال ان اتصل بحصول سابق في حيز او في حركة والا فسكون لكان اظهر فالسكون حصول ثان في حيز اول
والحركة اه اولية الحركة السكون ان يكون محسا بل قد يكون تقديريا كما في ان الكون الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل
في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة لجواز ان يعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان واعلم
المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في انين في مكانين والسكون مجموع كونين في انين في مكان واحد ورد عليه بانه
يلزم ان يكون الكون الاول في المكان الثاني جزءا من الحركة والسكون معا فلا امتياز بالذات بل بالاعتبار انهم اتفقوا على حصر
الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء الاعراض مطلقا فاختار
الاكثرون ما ذكره المص من ان الحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض عليه على القول
ببقاء الاكوان بانه يلزم ان يكون كون واحد بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين
الشيخ والشاب وقد يلتزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض الاعتبارية لا بالفصول
المقومة فلولا انهم يعتبرون في السكون اللبث وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر من طريقه ان يقال انه
ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والا فسكون فيلزم تركب الحركة من السكنات فان قلت لا يلزم
اعتبار اللبث في السكون تكون ... في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار اللبث فيه يكون ... في حيز آخر فيلزم
لزوم تركب الحركة المتوسطة من السكنات على تقدير عدم اعتبارها فيه ليس كما ينبغي قلت ما ذكره مبني على تعاقب تماثل
الحصول الاول والثاني في الحيز الاول فكذا في الحيز الثاني فيصح التفريع المذكور كما لا يخفى فان احد الضدين لا يكون

لا يلزم م

وان آه ط

انه م

جزء الآخر قبل هذا الكلام مشهور بينهم وليس لهم دليل عليه كيف والبلغة عند السواد والسادس هو ان ...
وقد سبق ما فيه فتذكر وفيه ان الخروج من الحيز ان ... حين الدخول فيه قال هذا عند المتكلمين
لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جزء من مكانه الى جزء آخر بلا فصل يتحقق الحركة فان قلت
كلامه هذا يدل على ان الحركة عندهم نفس الكون ومعلوم ... انهم ... تركب الحركة من السكنات يدل على انها السكون
عندهم جزء الحركة في التلفيق قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى
القطع والمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر وبالنظر الى الثاني جعلوها
متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والتزام اي ما نشأ
والتزامه تركب الحركة من السكنات تارة وكون الكون الثاني حركة اخرى وايضا يلزمهم ان يكون له اذا حصل الحركة
عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع الكون الاول في المكان الثاني والكون الاخر في المكان
الاول يكون بوجه هذا الاعتراض انه لو جاز الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز
الثاني جزءا من الحركة كالاول الا ان نعم انه قيل ... عدم الاتصال بالحصول في حيز اخر معتبر في السكون
ليصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون
الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك فلا يتجه الجواب المذكور ولا ينفع ما قيل من كونهما مسبوقين فيه
بحث اذ قد سبق ان مرادهم بالسبق السبق بالاتصال فينبغي ما هو في عدم لزوم كون الكون الثاني حركة
وهو مردود بانهم يدعون ان فيه بحث لان هذا انما يرد لو كان وجه قول المص وح لا يكون الحركة مجموع
ان الكون الثاني سكون وليس جزء الحركة كما زعم والظاهر ان منع قوله وح لا يكون الحركة مجموع سكنات
انما لزوم كون الحركة مجموع السكنات والتزامهم اياه كان مبنيا على لزوم ذلك لتعقلهم تماثل الحصولين وبان
الكون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك على ما حققت فلما لم يقولوا بكون الكون الثاني حركة بان
اعتبروا فيها عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز مع انه مثل الكون الاول هو حركة بالاتفاق اعترفوا
ببطلان ذلك المنع لما ... كما نقله عن الامدي ... بعدم ... الاشتراك المتماثلين فلا يلزم عليه
بيان ان يكون الحركة مجموع سكنات مع اعترافهم بهذا اللازم وبالجملة خلاصة الاشكال الذي اورده ان الجواب المذكور لا يتأتى

من جانبهم وهذا الكلام حق لا يرد عليه قوله وهو مردود اه غاية ما في الباب ان يكون في العبارة ادنى مسامحة
فتدبر. وليس جزء الحركة اصلا اه الظاهر ان ذلك انما هو اذا التقدم الكائن في آن الثاني والا فاذا اخذ شيء
في حيز ثم انتقل منه الى حيز يليه وانعدم فيه فالحركة مجموع الحصولين عنده فيتبدل بتركب الحركة من الاكوان
متفاوتة في مراتب البعد يجوز تعلق التفاوت بالقرب ايضا وان خصصه ان رجح بالبعد الوقت لافراد العبارة
وان جاز توجيهه بارادة كل منهما. وسيصرح ان المجاورة معنى الاجتماع وقد يقال المجاورة الذي يعد
اشد ما معنى اخص من الذي اشد ما منها ولذا فسر ما يعقد له ان الاجتماع على ان المجاورة بمعنى الاجتماع
منقول من كلام الشيخ الاشعري والمعتزلة. والا لم يكن واحدا حقيقة قد سبق في بحث الجيدة دفعه فلذا
لم يتعرض له. وجوده ضروري بشهادة الحس اي شهادة الحس البصري بوجوده لا يدل على انه مبصر بالذات
فتح لحلول حصوة في الالوان والاضواء على المشاهد … على معنى انه ان الحكم على معنى انه معرفته عدم المسبوقية بكون
آخر كما هو المتبادر من العبارة والا لزم ان لا يكون الكون الثاني في المكان الاول سكونا مع انه سكون بالاتفاق
فانهم اجمعوا على حركة الجواهر الظاهرة اه اراد به اتفاق الجمهور وهم القائلون بان جالس السفينة متحرك لا
اتفاق الكل اذ القائلون بسكون الجالس في السفينة المتحركة بناء على ان الحيز ما اعتمد عليه ثقل الجوهر
قائلون بسكون الجواهر الظاهرة ايضا كما لا يخفى. فلا يكون متحركا وحديث لزوم الانفكاك على هذا
التوجيه بين البطلان ولذا لم يتعرض له. فانه تعارض بعض الجواهر المحيطة اه يعني هو متحرك
لان بمفارقة البعض بعض مفارقة على المجموع من حيث هو مجموع الى مجموع اخر غاية ما في الباب ان يكون بين
المجموعين بعض مشترك هو ما اعتمد عليه فيكون متحركا بالذات ان لم يشترط في الحركة توجه المتحرك بنفسه
ومتحركا بالعرض ان اشترط كما سيجيء تفصيله عادوا فيما فيه على راي الحكماء. قال الاستاذ
ابو اسحق فاذا كان الجوهر مستقرا في مكانه اراد بالمكان الحيز المعتمد عليه او المتمهد عليه بشرط
ان لا يتحرك او قبيلا بنزاع … فيه قسم اخر وهو ان يكون مبدا الانفصال في المتحرك وكما انه انفصال قوله
ينزل المتحرك عن مكانه ويزول مكانه عنه وهو ظ. لانه نزاع في التسمية قال في شرح المقاصد وما ذكر
في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية على ما ينبغي لان ما ذكره الاستاذ وغيره في بيان الحركة انه هذا او ذاك

لمس

لمس الحيطان ما منهم على انا نجعله اسما لما ذكروا الا ان الكلام في المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة
العقلية معنى بل الحقيقة للماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة او ما يرادفه من جميع اللغات بازائها او باثبات
ذاتياتها تعد تصورها الا بالحقيقة حين يحكم بان هذا في حيز وذاك في آخر وان هذا متحرك وذاك ساكن
فبدا من لزوم تحرك به قد ينكر التجوه لا لازم على تقدير ملاقاة جوهر واحد عشرة اخرى ملاقاة كل منها الاخر
ببعضه لا بكله لانه ان انطبق احدها على الاخر بحيث اتحدا وضعا لم يحصل منها حجم ذو جهات لا ان
لزوم التجزي على الاول ظ فلذا منعه ذلك البعض والتزم الثاني. فان الحس شهد اه اي الحس الحسي
يشهد الى الحاصل بواسطة الحس الملاقي بين الجواهر من جميع الجهات يشهد بذلك لا انه احس ملاقاة جوهر
فرد بجواهر متعددة من جميع الجهات وهذا ظ. اما التاليف فهو المماسة وقيل المجاورة فانه لا يمكن تقدير كل
منها بدون الاخر فاحتمل ان يكون ذلك الاتحاد المعنى كما قاله ابو اسحق ونقل هذا اجيب الى ان الامر
بالشيء نهي عن اضداده وهو ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده. ثم قال الشيخ تعدد المجاورة واحدة فيه
بحث لان الجوهر الواحد اذا احاط به ستة جواهر فهو مجاور لكل واحد كما هو مماس له ولا فرق بين المجاورة
والمماسة ثم ان كلا منهما ينتفي بعد انتفاء جزء من الستة فالحكم بوحدة المجاورة وتعدد المماسة محل بحث
اي المماسات الست بعد ما ارجع الضمير الى المماسات مع ان المذكور في المتن التاليف اشارة الى عدم
الفرق بين التاليف والمماسة لكن فيه بحث وذلك لان الجوهر قبل انضمام الجواهر الستة اليه كان منفردا
في تخصصه بحيزه اي الكون يخصصه به وهو بعد الانضمام متخصص بمكان منتقل الى الكون يخصصه به
ومن هنا قال الشيخ ان المماسة مخالفة للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد كما علم مما سبق والحكم الذي ذكرنا
بوجه عرض لا يبقيه فلا فيه وبهذا امتنع ان يكون من العقد من الارادة والعلم كل واحد منهما بعد
حكم الاخر يعني انه لو صح ان القدرة لا يعيب كون محلها عالما ولا مريدا كذا في ابكار الافكار وقوله
اي متى اذا احاط لم يحصل هيهنا اشارة الى الصورة المجاورة بين الرطب واليابس مع انه المذكور في المتن
قبيل هذا لان قوله وتحصل هيهنا مماسات بالنقيا ما يعني عنه ولانه يلغو هذا التفريع اعني قوله فههنا
تاليف واحد لانه قاصر بيد اولا. والكون المتجدد له بعد من الانضمام يسمى بابنه الطلاق التجدد وانه كان

فيه بحث اذ دليل على
تعدد المماسة غير المجاورة
فتدبر

مذهب القاضي ان الكون الحاصل لذلك الجوهر بعد المماسة هو الحاصل له قبلها بعينه باعتبار تجدد
الاعتبار المقارن المصحح لتسميته مباينة او باعتبار تجدد الاتصال او انتفاء الوحدة باعتبار العرف
وبهذا ظهر وجه اطلاق التجدد والمماثلة في الكون الى حصول الانضمام وان كان مذهبه ان المجاورة
ايضا على الكون الاول   من عدم اشتراط البنية المخصوصة عدم اشتراط البنية المخصوصة
انما يدل على ان ترتب مذهب القاضي من الحق بناء على ان الاصل عدم تعدد الاكوان فما لم يدع ضرورة الى
القول بالتعدد لا يصار اليه ثم البنية المخصوصة اذا اشترطت وهي يختلف على الاحوال تعدد الاكوان
ايضا ضرورة واما اذا لم يشترط لم يلزم التعدد لان اي عرض قائم بمركب جاز قيامه بجوهر فرد   ومن
اشياع ان يكون الجوهر فلا يبطل الجواهر المتزاوجة ولا المماسة وهي وربما كان الجوهر الاول
اعني الكون الاول المسمى سكونا   قال الآمدي هذا بناء من الشيخ على ان المماسة عرض غير الكون
فيه بحث لان التفصيل المذكور نقله الآمدي في الفصل الثاني من الذي عقده لبيان نفي احكام الاجتماع
والافتراق على اصول اصحابنا من الاستاذ ابي اسحاق فنقل الثاني ربع قال الآمدي هذا بناء من الشيخ
محل نظر وتامل فالمتبادر من الاطلاق هو الشيخ الاشعري اللهم الا ان يقال هذا بناء على ان الاستاد
ينقله من الشيخ وان لم يكن هذا النقل مذكورا في ابكار الافكار   على انه مذهبهما   بما ذكره
مما هو مبني على الكلام احدهما هو مبني الكلام الاخر ولا يخفى ما فيه من التعسف   اذا قدر انفصال
الجوهر القريب بان ينتقل اليه او ينتقل هو الى البعيد ويتحرك مع الجوهر المنضم اليه بحيث لم ينفصلا
والمثلان عندنا اي كضدين في عدم الاجتماع والملاقاة الضدين على المختلفين من اقتضاء كلام
الآمدي ايضا فاذا لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام
ان السكون هو الكون المستمر في حيز واحد والمفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثاني والا يسمى الكون
الاول المستمر فيهما تناف اللهم الا ان يقال نعم فيهم مما ذكرنا اولا ان السكون هو الكون المستمر لكن
لما كان فيه تناف ظاهر اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة او حقيقة وبالجملة فليس هذا حاصل
ما ذكره اولا بل انما اتى بما يزيد المذكور توجيه اخر   لعدم تحقق الجمع الا في الكون الثاني فقط من الاعيان

وهذا

وهذا خلاف اصله واما عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون ان يخلق الله تعالى في الجسم المتصل الماء ويكونا
باقيا يكون به بيت الهوا كلبنة بالسكنات المتجددة   النفوذ فيه يمتلي العين قال في ابكار الافكار
ولقائل ان يقول على حجة الجبائي منها انه لا مانع ان يكون من طبع الصلابة تحديد الانعطاف النفوذ راجعا الى الحرف
الشعاعي الذي يرى من الشي وصله عن جهة اتصاله بسبب تخرخر الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصلكم
ان يختلف احوال الشي المدرك باختلاف احوال الشعاع ولهذا قال من سوى شعاعه في جهة نظره فانه
يرى الشي الواحد شيئين وان كان الشي المدرك لا اختلاف فيه وان يكون حاجة من النفوذ بالنظر و
اللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس قال وهذا وارد على اصول المعتزلة والا المحقق
منه فمنشأ ما نقله ما ثم واحتج قال الآمدي حجة ابي هاشم وان كانت لازمة على ابيه فغير لازمة على اصولنا
لجواز ان يكون المدرك امرين ولا يدرك التفرقة بينهما   قد يكون بالنظر الى الاكوان فيه بحث اذ
يلزم منه ان الاكوان مبصرة وهو خلاف مذهب ابي هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام او يقال انه
ذهب الى ان الكون المخصص غير مبصر والمراد بالاكوان ههنا المجاور كما في الشارح   لون الصفحتين
معا وليس كذلك اذ لا بد ان يكون الصفح السفلية   يختلف باختلاف الاشكال ايضا بمعنى ان يختلف في
صورة اختلاف الاشكال كما يدل عليه اخر كلامه   في مباحث الاين على راي الحكماء اظهر كلامه
يشعر بان الحركة من مقولة الاين على راي الحكماء وليس يتعين نعم هو عند المتكلمين القائلين بانها الكون الثاني
في آنين في مكانين او الكون الاول في الحيز الثاني من مقولة الاين واما عند الحكماء فقيل هي بحسب قطع النظر
عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فمن مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط
فمن مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فمن مقولة الفعل واما تفسيرها بالكمال الاول فلا يظهر منها
انها من اي المقولات عند هذا المفسر ويمكن ان يجاب بان يكون قوله على راي الحكماء متعلقا بالمباحث
لا بالاين فالاين نفسه على رأينا والمباحث على راي الفلاسفة لكن لا يخلو عن بعد لان المباحث يعم الحركة
في الكم والكيف وليس شيء منها انما على راي المتكلمين بل هم لا يقولون بها كما سيجيء هذا واعلم ان البحث في
الاصطلاح انما ترى المحدود وضوح فالتعريف ليس منه بل من المبادي التصورية الا ان يعتبر الى العلم الضمني

فهو اما بالفعل من جميع الوجوه كالعقول العشرة على رأيهم او مخرج عليها بانه لو كان الشي
بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لا بد
لكل منه اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل اهلها الاضافة مع الحوادث فلا يكون الشي
بالفعل من كل الوجوه اجيب عن الاول ان الشي لا يكون من الامور الاعتبارية وعن الثاني ان الكلام في الامور
الحقيقية فيه بحث اما اولا فلان كون الشي بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة
من الاعتبار بالاتفاق لا يتم قوله الموصوف يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة وكذا
قوله ويلزم ان يكون ايضا بالقوة في كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقة على ما هو التحقيق
باعتراف كونه بالقوة فيما هو من الاعتبار وايا ما لا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد للمعدوم في
بالنسبة الى المفعول فهو من الامور الحقيقية بخلاف الفعل واما ثانيا فلان الاضافات لما جاز ان
يكون في المعقول بالقوة لم يظهر تحرير ما ذكره من كونها بالفعل في الصفات الغير الاضافية التي انه الحركة عليها فتامل
اي الموصوف بالحركة وهو المتحرك به صدرا عن القوة بمعنى قد ليس له حركة بالفعل   في مكان او على حاله
الاولى في الحركة الاينية والثانية في غيرها   اي معنى الكمال هو ما لم يحصل بالفعل بحيث لان التعريف متناول
لمعولات الاجسام وليست عندهم كالات قطعا بخلاف صدورها الحسية والنوعية نعم تقدير سبق
القوة بالنظر الى الصور الجسمية والنوعية اسهل ولو بالنسبة الى نوعها بخلاف تقديره بالنظر
الى الهيولى وخروجها عن التعريف بهذا القيد غير واضح   وليس شي من الكمالات هذه القضية فان   قلت ه
ما يطلبها الكمالات الاستعدادي فانه يستلزم ايضا ان يكون المتصل غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان
الاستعداد سواء كان قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادي وان استلزم ان يكون
هناك شي غير حاصل لكن لا يستلزم ان هناك مطلوبا غير حاصل اذ لا يتعلق به الطلب ولما استلزم ان الحركة لطلب الغير   يكون ه
الحاصل من جهة ان حقيقتها التادي الى الغير وطلبه وبطلان الامكان الاستعدادي اخرج بقوله من حيث انه بقيد
التادي فليتامل   وثانيها انها تنقطع او يتم ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها فاصلة على تقدير
ثبوتها لما كانت لما في الاول فلان الحركة تبعد ما ان الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف زمان الحركة في زمان

الحركة

الحركة للجسم متحرك مع انه لا وجود بعد ذلك الزمان بالنظر الى بعض اجزاء الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال منع
المقارنة للحركة بمعنى القطع كما صرح به فهذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة في مجموع الزمان
لم يرد اذ لا اتصاف بالمجموع في وقت ما كما ستعرف في المقصد الثاني وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة واقع
في جزء من الزمان لم يتجه ايضا اذ لا بد بعد كل جزء تعرض من الحركة جزء اخر منها كذلك ولو لم يبق شي من الحركة
لكان المتحرك حاصلا في المنتهى وحينئذ لا حركة كما يظهر بادنى تامل واما في الثاني فلشبهها بالاجزاء الزمانية الممتدة
والزمان ولئن لم يكن كالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال الحركة لانه مقدارها قائم بها لا بغال الجسمية
المذكورة معتبرة في هذه المقارنة ايضا فيخرج الزمان اذ ليس حقيقة التادي الى الغير الا بالفعل الاوجه لا اعتبار   ر
اذ لا معنى لان يقال للحركة من حيث ان حقيقتها من التادي ما التي يقتضي ان يكون شي منها بالقوة لولا
دخل الحيثية المذكورة في هذا الاقتضاء نعم يمكن ان يجاب بان الذي هو خاصة للحركة هو اقتضاء ما ذكر لذاته
واقتضاء الزمان له لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه مقدارا لها والتحقيق في الجواب
ان المقارنة الخاصة انما هو اقتضاء الحركة ان يكون شي مما يحلها بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله فهوية
الحركة تستلزم ذلك وهذا لا يتحقق في الزمان لانه محله ليس الا الحركة لانه مقدار قائم بها والجزء الذي هو بالقوة
من الزمان ليس محله الحركة الاولى لانها ينقضي بانقضاء الزمان بل حركة اخرى فليتامل   وقد اجيب عنه
بان ما اورده قيل بهذا للحركة لا يشمل المتصل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى ثم قيل ويمكن
ان يقال قد يتصور شي بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تقديره بالوجه الخفي
امور هي اخفى من المعرف بالوجه الاجلى لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي وانت خبير بان حاصل جوابك ان الشارح
منع كون تقدير كنه الحركة استعمال ما ذكره في التعريف وبيانه ان ما ذكره وبيانه من ان كل عاقل الى لا يفيد تلك
الاسهلية بل انما يفيد تقديرها بالوجه فتقرير المعترض لا يدفع المحذور الذي هو التعريف بالاخفى في المنع
واما الحركة التي ذكرها بعد فلا يخفى ما فيه من التعسف   فيلزم الدور وقد يقال التدريج الواقع في
تعريف الزمان هو التدريج اللغوي المفسر بالزمان اللغوي الاعم مما عرفه ارسطو فلا محذور وانت خبير بانه قريب
مما ذكره الامام   وهذا اشارة الى زيادتها الى انها المراد بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط مقولة   الكيف ه

كما يعلم من عبارة المتن اللذين للمسافة اشارة الى دفع الاعتراض بان المبدأ والمنتهى ليسا الا مبدأ الحركة
ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا يفيد ان لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط الا في
الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة اي ما او الاقرب ان يقال بدل قوله
للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا وقد اعترض عليه بان المبدأ والمنتهى ان اريد بهما اللذان بالفعل
لما م خرج عنه الحركة المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة خرج عن التعريف الحركة التي مبدأ
ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل ففي امثال ذلك ينبغي اجتنابه في التعريف فلك
ان تختار الثالث وتمنع لزوم اجتنابه في التعريف لان المحذور الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم المتبادر
هو المبدأ والمنتهى بالفعل كما ان رائيه واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان
فمن اراد الاطلاع عليها فلينظر ثمه مردود بان هذه الامور لعل المراد بقوله كما اشرنا اليه بعد
الاشارة الى تحصيل الجواب لا الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان تقسيم الدفعية
واللادفعية الى التدريجي وغيره انما يصح اذا قيس الى الآن والقبلية والبعدية لامور
علمه فاللازم ان مثل الجواب المذكور في التدريجي ونظايره جار فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بانه لا يلزم مما
ذكر ان يكون الحركة بمعنى التوسط موقوفة في التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقفا للشي على نفسه
ولا مستلزما له اذ الحركة بمعنى القطع يتوقف على الحركة بمعنى التوسط فاذا ارتسامها في الخيال فلا يتوقف تقومها
على تصورها فلا دور اصلا تامل سمي من اول المسافة الى آخرها فيه بحث لان المفهوم من كلامه هنا
وما سنذكره من ان تعدد المتحرك لا يقدح في تشخص الحركة هو ان يحكم اذا حرك جسما وحركه محرك
آخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحدة شخصية اذ لا انقطاع فيه قبل انقطاع الحركة فسواء
قيل علته الحركة هناك هي النفس او قوة مستفادة من النفس كما يجيء في بحث او الفعل المعال
منها يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد اما بالنظر الى نفس التوسط واما بالنظر الى القوة
المستفادة من النفس فليتامل حق التامل وذلك الحصول امر آني غير منقسم قبل الآن عند الفلاسفة
واجب
ليس بمعقود بل هو مشترك بين الماضي والمستقبل فكيف يكون منطبقا الحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم

بان عدم وجوده لا ينافي الانطباق كما ان عدمية الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة
عندهم فتامل وليس هناك توسط بهذا التفسير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتفاء
الجزء انه قد يتحقق الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط اصلا الا انه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا اذ على
تقدير ثبوت الحركة يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان يقصد بعدد اجزاء المسافة ويعين لها مبدأ ومنتهى الجزء
الفرد يتحرك من المبدأ الى المنتهى والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزوم تركب المسافة من الاجزاء
الغير المتجزية ليس في عبارة الشارح اشتمال على ثبوت النقطة مثلا ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء
الفرد انما يلزم ذلك ان لو كانت حلولها حلولا سريانيا بل هكذا اللزوم مع قطع النظر كما اشرنا اليه في
مباحث الزمان وذلك لان المتحرك يمر بعد على نقطة بعد ما ينال النقطة مثلا اذا وصل الى ما يليه تعطل الحركة نقطة
فلا بد ان ينقطع من الجسم الغير المتجزي فهو منقسم دفعا للتحكم فيلزم الجزء هذا وقد يقال يلزم ههنا تقديرا انه
لو وجد م انه لا يكون هناك مسافة ممتدة لان الانفصال غير ذي المقدار فلا يكون الا بالانطباق بالخارج الا يلزم
كونه متقدرا بوجه ما كما نص الرئيس فليتامل فلا يوجد هناك اه اي لو وجد نسبة في زمان وجوده
قيل ط والعبارة الاخرى اه قد يناقش بان الظاهر من قوله وبعبارة اخرى ان يكون مؤدى ما بعده مؤدى قوله الحركة بمعنى
الحصول اه وليس كذلك لان قوله فان قلنا اه انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى فحذفه
بان نسبة المتحرك الى الجزء الاول بطل عند حصوله في الجزء الثاني واذا وصلت فقد انقطعت
الحركة هل الحركة بمعنى القطع يوجد في زمان الحدوث آن آن الحصول في المبدأ او آن الوصول الى المنتهى فان
تلك الحركة لا يتصف بالوجود عند الوصول الى المنتهى آنا ما مع ان الوصول اليه كما ذكرت آني ولا يوجد
وسوط قلنا ان اردت انه يمتنع ان يكون زمانا وزمانا لحادث انما يتصف بالوجود في زمان قبل آن الوصول الى
المنتهى لانه حده ونهايته فلا نسلم ان هنا تحير بان يقول الشارح ليس حصول الشي اه يدفعه فانه كما ارتسم
منه اه ما ان رجع فيه الى حكمة العين حصول حصول امر ممتد من اول المسافة الى آخرها في الذهن
موجبين احدهما ان يقال انا نجد من الصورتين المتصلة بالاخرى يحصل امر ممتد منهما نسبة اتصال الثاني
بالاول وغيره ورسمها امرا ممتدا واحدا والثاني ان يقال حصول ما حصل بعد الذهن يحصل امر ممتد فيه

ان عدم هذا الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا قيل عليه كالاشتداد في حضل السواد وهو موجود
والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المعروض ان سعي الموضوع شخصه كما بينا وجزوله
بعضها وقوله صمعر من حال الى حال ولا سكن لزوم بقاء الاعراض الموضوع بعينه في الحالين في
الحركات جنسا جنس الموضوع وبدل انواعه حاف به قطعا والمفروض خلافه قيل لا نم لزوم خلاف
المفروض اذ معنى الحركة في المقولة على الغرض المذكور ان يكون تبدل المقولة باقية بعينها ومعبرا
من حال الى حال وهذا المعنى متحقق في الصورة الثالثة فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد
من المفروض سعي الحركة في الكيف اخذ معناه المتبادر منه على قياس الحركة في الاين بمعنى الانتقال من اين الى اين
كيف الى كيف فيها الكيف بعيرها له بناء في هذا الغرض والصواب ان منع وقوعها ما سبق
تحقق هذا الحركة في الاين ويستلزم عليه هنالك ايضا المنع والمصاف العادوره والصاف الانية
ادا ملت وتحقق راسا والغليت فهذا الغليان مستلزم الآن وما دلكم الا ان الغلا في تعبد عليه لا عاني
وازدياد في حجمه بحيث لا يسعه الاناء مستلزم اذ عاد بطبعه الى ردع ما ذكره المص انه ينبغي ان
لو كتب عليه الى الماء لم يدخل العدم البرد الموجب للتكاثف فاوردان رح المحقق قوله اذ عاد بطبعه
دفعا للسوال عن اصل المسئلة ساوى بسبه الى المقادير كلها انما حل مراده بان الهيولى المجرد
لها في انفسها انه لا مقدار لها شيء في نفسها فلا ينافي ان يختص بدرجة من درجات المقادير قلنا هذا
لا يجري اذ الهيولي اذا لم يتعين مقدارا شيء منها في نفسها يكون نسبتها الى الاشياء من تلك الدرجة المتعينة
متساوية فيلزم جواز سدها على هيولى الفلك مع بطلانه عندهم فيبطل الى القول بان حدوث
النوعية مانعة فيه عليهم ولا يدفعه ما يقال بعد تسليم المسئلة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره
يكون لا محالة لعاصر في زان يكون للعنصر حد معين لا يمكن تجاوزه وذلك لان حاصل الاعتراض
لزوم تجويزنا نقله القطرة حال الانفصال بمقدار كل البحر مع انه لا انفصال بالفعل هناك
المقدار ولا يندرج في هذه المقابلة التي ادعى بطلانها وحينئذ لا مانع عن نقل الانفصال في هذا وقد نقل
في الطبع بجواز ان يكون لكل ماد حظ من المقدار لا ينبغي ان زعموان لساوى نسبتها الى مقدور ملك

الدرجة كما اشرنا اليه انفا اذ لا ينافي حدوث الطول ... بان السمن قد يعم جميع الاعضاء صح
الراس الى القدم فيزيد في الطول ايضا وقد يقال المراد بالاقطار اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام الا الاجزاء
اللاحقة لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا يجمع النمو مع الهزال بمنع الازدياد في الاجزاء اللحمية
ومع تحقق السمن بقيد الاقطار سواء اعتبر في السمن ازدياد الاجزاء في الطول ايضا ام لا اذ ليس الازدياد
في اقطار الاجزاء الاصلية اعني العظام فتامل فالصواب ما قاله المحشي فيه نظر لان المجموع الثاني المقدر
بالمقدار الثاني بالضرورة فلم يكن المعدوم المقدارين في الحالين واحدا فلم يكن هناك حركة في المقدار
وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه بمقدارين في زمانين او لا يرى ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء اخر
كانه يصير ان شيئا واحدا متصلا في نفسه كما عند الحس فليس حركة في المقدار اصلا او بعلل يرد
في بعض النسخ بعلل على صيغة المضارع مرده فاعله والرابطة للخبر والمبتدا محذوف اي هنده وفي بعضها
بعلل على ان العلل بوزن الكلل مصدر مضاف الى فاعله ومعطوف على مجيزه ثم ان ما ذكره نسبه على
حكم ضروري فلا يقدح ما يقال يجوز ان يكون الاجزاء الحارة كامنة في البارد في التي غلب على الحرارة بحيث
لا يدركه اما ادراكها باطنه ابدا ويجوز ان يكون لا ظهرا ان الطاس سبب انعكاس الاشعة المسخنة ميال الى
الحرارة وهذه الاقوال ايضا باطلة يبطل الاول بمشاهدة الماء على حاله والثاني بلزوم الانطفاء
الا اذا سلك الاجزاء النارية والثالث بلزوم الانطفاء برد الماء ورطوبته اذا خالطه النارية
بطلوعه على ان اي الا يصير ناز الا بعد صيرورتها هواء كما التفوف في بحث الكون والفساد في تعيد
بطريق الحق او اما قارنه او محدثه على سبيل منع الخلو فعليك بالتامل لا يخفى ان العرضية
بجميع الذوات في نفس الامر وان كان وصف الجزئية بالعرض لعدم الفصل محقق ذواتها في نفس الامر الاجزاء
يكفي باتصافها بالحركة فيها ويؤيده ان الطبيعة تستند لو ادعى ان في الفلك مبدا ميل مستدير بان الاجزاء
العرضية متساوية في الماهية فلا يكون اختصاص البعض بجزء اولى من العكس فيندل احيازها وذلك بانه
بالحركة المستديرة كما سيأتي تفصيله فان قلت اذا كان كل من الاجزاء متحركا على القول الثاني لا امتناع
في ان القطبين لا يتحركان اصلا وعدم الاحساس بالشيء امر هين واما الكواكب فكذا الافلاك التدويرات

متعذرا ه

وان كان له ايون متعددة فاما ان يستمر وايضا تلك الايون دائما فيلزم تناهيه ويبطل الانحصار
بين الحاصرين واما متناهية ويبطله لزوم تناهي اجزاء المسافة مع انه باطل عندهم   وكذا نقول للمتحرك
في الكيف كيفية واحدة غير قارة فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كانت الوحدة النوعية لم يفد لان
الشبهة بالنظر الى الكيفيات المشخصة بحالها وان اراد الوحدة الشخصية كما نقل عنه رحمه الله فيأباه العقل اذ
القول بان المتحرك في الالوان لونا واحدا من اول الحركة الى آخرها مما يأباه الضرورة لصحة الابيان انه حدودا
للحركة من السواد ولنا الصفرة الى الحمرة الى السعلة اى السائل حركة واحدة مع ان اختلاف هذه الامور
بالشخص بل بالنوع اتفاقي بل ضروري وايضا كيف يدعى هذا في الحركة في الابعاد لان الحركة في الكيفيات
النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة الحاصلة وهي عين ذاتها في الماهية فالقول بان العلم بالجنس
والفصل كيفية واحدة غير قارة كالقول بها في الكيفيات ما لم يعقل اصلا اللهم الا ان يقال الانتقالات الذهنية
في المبادي ليست من قبيل الحركة وما هو جواهر لها هو كيفية الكيفيات النفسانية من قبيل النفس الا ان
في كلامهم خلافه والحق ما نقل عنه رحمه الله ان المراد بالكيفية الواحدة الشخصية وانه لا شك في تحير العقل
عن قبول هذا الكلام   ثم كل ان يعرض بحيث يفيد فيه كيفية اخرى معروضة اى بنوع من الكيفية كما
صرح به انه رحمه الله في حواشي حكمة العين لكن فيه تأمل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن تبدل نوعها
ولو عرضنا لا انا اصطلاحا في نسبة الشخص لا يحمل تحليلا نوعا والحاصل انه لا يلزم من هذا التبدل الا ان
يكون كونا وفسادا لا انها تعمل صورة جوهرية وزوال اخرى لا حصول عرض وزوال آخر   فهذا
ايضا انما يتصور لو نقل عنه رحمه الله انه لو كان كلمة ايضا متعلقة بقوله وهذا اذا كان معناه ان كان
اختصاص الكل بحيزه يقتضي كذلك اختصاص كل جزء بحيز الصورية وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة
حادثة على تقدير تأخرها كما ان المنع كان الكون الا ان وسيلزم صحة الحدوث كذلك الاستناد انما يتصور
اذا كانت الصورة حادثة   لكونه متصورا بصورة حالا على قياس هذه الصورة اى لكون
الجزء من الجسم متصورا بصورة سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء من الحجر بسبب المجاورة
والمحاذاة وتمحيصه ان هذا الجزء من الهواء انما اختص بهذا الجزء من الحجر لانه كان قبل هذه الصورة متصفا

لصورة

بصورة مائية ومتحيزا في جزء من حيز الماء محاذ لهذا الجزء من حيز الهواء مثلا فلما تبدل صورته المائية بصورة
هوائية انتقل الى ذلك الحيز المحاذي من الهواء فان قيل اذا كان ذلك الحيز من حيز الماء حال كونه متصورا
بصورة مائية اجيب بانه كان قبل ذلك متصورا بصورة اخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما سبق وهكذا الى
غير النهاية   فلا يلزم صدق العكس لغاية لم يقل فيلزم عدم صدق عكسه فارجيا الان الكاذب جاز ان يستلزم   بحث ط
الصادق   ينقلب بعضها الى بعض بان يبقى صورة بعضها ويوجد لها صورة اخرى   بحث ذاتيا
بل في المعانيها الموروض في كلام المحقق بقاء النوع لا بقاء الشخص فالمراد بقوله الصورة الا ان
الشخصية مما لا لازم ما يعلم التشخص كما لا يخفى   وان لم يبق نوعه او شخصه ايضا فيه بحث لانه ان كان
المراد بالاشتداد زوال الصورة بالكلية وقبول صورة اخرى اشد منها فعدم الصورة لا ينافي ذلك
وان كان زوال الصورة متكيفة بكيفية وقبول هذه الصورة بكيفية اشد فمع انا لا نسلمه في التحقيق
لم يستقم بعده في الشق الاول لم يكن فيها اشتداد او بحث ذاتيا بل في لوازمها والحق ان المراد هو الشق
الاول بعينه فانه فعدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اولا بان يحصل له كما لا يشمل للانتفاء الشخصي
يستلزم بقاء النوع ويشمله ايضا لو حمل ذلك لم يحتج في ترتب الجزاء الى التقييد كما افصح في كلام المحقق
واجيب عنه بان بقاء الموضوع حاصل الحق اختيار الشق الاخير وهذا انه يوجد فيها بين كيفيتين متعاقبتين
ثم قال جمع الكيفيات كلها وفي هذا الحكم نظر لانه رجوع في الحكم الى الدليل الثاني اعني قوله وايضا مبدأ الحركة
المعين ليس الا على الدليل الاول ويمكن ان يجاب بان بينهما فرق باعتبار انه لزوم انتفاء مبدأ الحركة في الدليل
الثاني على انتفاء صورة معينة وفي الاول على انتفاء الصورة كلها على انه في الاول تفصيلا وهذا القدر
يصحح حمل قوله وايضا وجها آخر فتأمل   ويبقى سائر الاعراض فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية
والوضع بل الاين ايضا مما يستحيل بالضرورة اما الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلان حصول الجسم في المكان
عنده لما لم يفسر بالسطح الباطن امر لازم للجسم ومن لوازم ذلك الحصول الاين نعم المجرد قد يخلو عن الاعراض كلها
واما الموضوع المتحرك الذي كلامنا فيه فكلا   ومثل هذا الحال السائل الذي يتبدل افراده فيه بحث
لان الافراد المتبدلة من الافراد العرضية للحقيقة والامر المردود سابق كما حققنه هناك فلان المحل باق بشخصه

فلا

لم يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بشخصه لم يتغير ذاته فلو فرض كونه متعددا لمحله لم يلزم انتقال المحل قوله

وللبحث فيه مجال اذ يجوز ان تنتقل تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة اخرى حصل مجموع

غير المجموع الاول ولكن الهيولى باقية على حالها فان قلت لما كانت الهيولى تابعة للصورة في التشخص

كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة قلت قد صرح ابن

سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها

فتبعية الهيولى للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما اشير به قوله لا يتحصل به موجودة الا بقوة

معينة ويدل عليه ايضا اطباقهم على قدم الهيولى بشخصها مع حدوث الصور المتعاقبة بالشخص فحي

لا يتبدل تشخصها بتبدل الصور الشخصية لها فيجوز ان يتحرك في الصور الشخصية وههنا بحث اخر

وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يفيد عدم

حركة الجسم في الصورة النوعية والشخصية كما لا يفيد عدم حركة الهيولى في الصور الشخصية مع ان المدعى عدم

الحركة في الجوهر مطلقا ومنقوض بالاين والوضع فيرى بان ليس معنى عدم استقلال الاضافة بحر

كونها نسبة فقط حتى ينتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام وانت خبير بان الكلام

في ثبوت هذه التبعية ولقائل ان يقول له وايضا الدليل المذكور ينتقض باستحالة الجسم في السخونة

الى البرودة بان ينتقل المتحرك من السخونة الى البرودة فان انتقال المتحرك من السخونة الى البرودة لا يكون سخونة

باقية ولا لزم اجتماع الضدين واذا لم يكن السخونة باقية لبرودة لا يكون الا بعد وقوف الحركة في السخونة

فبينهما زمان سكون كما بين الحركتين للاسس المتضادة فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار

لسبب من الجسمية اي ليست نفس الجسمية علة تامة للحركة ولا علة مستلزمة لها هذا هو الظاهر من الدليل

وبه صرح في حواشي حكمة العين وفيه بحث لان العلية باق مع نفي عن الجسمية من المسبب للطبيعة مع معارضتها الآه

كالسر ملائمه وان فرد الكلام عن سنن الانتظام وانت خبير بان الطبيعة مع ذلك اي ليست علة مستلزمة

للحركة للتخلف في مثل الحجر الساكن في الحد الخارج او دراج الكائن في الحيز الملائم مما يرتفع به منصف قيد

والا دامت الحركة بدوامها فيه بحث اذ مع بطلان التالي في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فلعلها كذلك

متحركة

متحركة دايما فلا يلزم بطلان التالي في جميع المواضع فان قلت انما سكن بعض الاجسام علمنا ان المحرك ليس الجسمية

والا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها قلت هذا عود الى الدليل الثاني في التحقيق على ان هذا الدليل مباين اي لو

مبني على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الدليل الثاني والثالث مبنيان عليه

والمفهوم منه ان لا اساس في الدليل الاول الا واحد للتخصيص الا ان سوق كلامه على ما اشتهر بين التلامذة

منها ان الحركة الطبيعية لا يجوز ان تكون مستديرة الاولى والا لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فتعين

ان تكون مستقيمة ولا يجوز دوامها ايضا اذ لا بد من رجع فلتناهي الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل

سكون بين كل حركتين وانت خبير بان هذا الشق منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل واحد من حدود

المسافة فيتقطع الحركة عنده فيه بحث لجواز ان يكون الجسم المتحرك لذاته مطلوب بالاسم بالطبع ولا يصل

اليه وعلى تقدير وصوله اليه انما يلزم سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب اخر لا بد لا ابطال له ولو

فان قلت الكلام في الحركة الطبيعية وهي المستقيمة كما نبهت عليه والمطلوب بها ليس الا الحصول في الحيز الطبيعي

فان وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد اشرنا الى ان الحركة الطبيعية لا يلزم ان

تكون مستقيمة ولو سلم فالكلام ههنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول المطلوب لانها باسمه

او منع العلة جارية في عدم كون الجسمية علة للحركة لكن فيه بحث لان المدعى المحتاج الى العلة هو الحركة على التوسط

وهو واحد مستمر من اول المسافة الى اخرها والعبرة بنسبها الى حدود المسافة ولو ادام وجودها علة الحركة يستلزم دوام

معلولها باجزائه من تعقيبه وابينه وغير ذلك فعدمه لا يدل على عدم وجوده ولا برهان كيف ولو كلا ببطلان منقطع

البتة فان كان كانت الذات فظهر بطلان هذا الارادة ولذلك في غير العبارة سوق الكلام ان صححه اذ لا كل غير فان

الذات منقوض ايضا بالصحيح للامتناع كونه واجبا والسبع فيلزم الانتهاء الى شي غير فان يكون منقضيا قابل للحل

مع الطبيعة مع معارضتها ان اعترض الامام في الملخص بانكم اذا جعلتم اقتضاء الطبيعة الحركة مشروطا بعدم الحالة الملائمة

فليجز مثل ذلك في اقتضاء الجسمية فلا كلا بتى بجوابه والقائل ان يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لان غرضه انه تبين

ان المتحرك ليس هو الجسم لذاته وعلى الوجه الذي ذكرتم لا يكون المتحرك هو الجسم من حيث هو جسم بل الجسم من حيث

مع زوال حالة ملائمه نعم لو كانت العرض اشارة قوة قائمة بالجسم يحركه ابانه كان الامر كما ذكره والعرض ذلك وانت خبير بانه

لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة اسنادها الى الطبيعة بالشرط المذكور كما فعله الله تعالى الان
اعتبارها الى خصوصها وعموم الجسمية وكذا اسندوا اليها لا بطريق الوجوب بل ههنا بحث وهو انهم صرحوا
في كثير من المواضع بان فاعل جميع الحوادث العنصرية هو العقل الفعال الا ان المعلم الاول اطلق عليه الحركة الطبيعية
على هذا سماه العقل واما الطبيعة مع المقارنة المذكورة فليست علة فاعلية لها لا علة تامة نعم يحتمل ان يكون
علة مستقلة لها بالنظر اليها   بل انما هي تفصيل اجزائه فيه بحث لان ادراك الجزئي من حيث الجزئية والتشخص
لا يمكن الا بالحواس الظاهرة وادراك الحواس موقوف على وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور العقل
الجزئي من حيث هو جزئي موقوف على وجوده فلو توقف وجوده على العلم به من هذه الجنبة كان دورا …
ان يقصد ما ذاد الكلي والتفصيل اليها على الاجمال كافيان في صدورها عن المختار   اذ لا بد من الشعور بالغاية
حتى يمكن طلبها تدريجا بالتزام ان للطبائع شعور الغنيمة بغايتها … البيان ان شعورها ضعيف منهم من اثبت
هذا الاقتضاء في جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد بعض من النخيل يتحرك الى جهة بعض
بعض المذكورة في حالة كان الريح الى خلاف تلك الجهة وكذا مثل عروق الاشجار الى جهة الماء …
في صعودها عن … بان للنبات شعورا وادراكا … فالمتحرك
يحتاج الى جعل هذا مما يكذبه الوجدان … ان يتحرك في مسافة معينة تقصد بالتلك
المسافة والحركة فيها على الاجمال واما تقصد كل جزء من اجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فيه فكلا الحق
ان الحركة من المبدأ الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي في صدورها تخيل المسافة باسرها
اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود الموقوفة عليها … بخصوصها اذ ليس ههنا
حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في اثنائها تخيلات والحدود لبعض الاجزاء فذلك … باجزائها بنية واتفقه
في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها   والحركة الصادرة منها واحدة شخصية فيه بحث لانه يدل على
ان المراد بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى المحرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر
وهو الظاهر من كلامه فلا شك انه لا تتعدد في تحركها لانه يحركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما ليكون المتحرك
متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص وكل واحد بالشخص من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص

بلا اشتباه فالصورة في تعليل هذا المطلب ان يقال لان يجوز ان واحدا بالشخص اذا تحرك في العرض في مسافة بعينها من مبدأ
الى منتهى معين لا يختلف حركته هذه بان … زيدا او عمرا او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة وانظر فلك
ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك اتفقوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص ابتداء على سبيل البدل   قلنا نختار ان الاثر حقيقيا وان سياق كلامه ههنا يدل
على ان مراده بالحركة التي حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو الحركة بمعنى القطع اذ لا تبعض
للحركة بمعنى التوسط فتعدد الاثر باعتبار ان الاتصاف ببعض الامتداد مستند الى محرك وبالبعض الاخر الى ما
محرك اخر وانت خبير بان المراد بالمحرك ههنا هو السبب الفاعل للحركة لان احد الاشياء الستة التي يتعلق بوجودها
الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح كلامه في المقصد السادس وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل التحقق في الاعيان
كما صرح به في المقصد الثاني من هذا الفصل فلا يحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد السابق بهذا
الاحتياج بقوله فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية اللهم الا ان يكون مراده ههنا الحركة بمعنى
التوسط ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض نسبة الحركة الى حدود المسافة فان قلت اختلاف النسب
من لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط فقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي … شرح المطالع
لان تأثير الفاعل في نفس الوجود ولا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم وجودها مطلق اختلاف النسب
لا الاختلاف المخصوص حتى بقي ههنا اشكال اشرنا اليه في المقصد الثاني من هذا الفصل فليرجع اليه على ان الكلام
في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الغرض والحق ان المقام محل الكلام   واذا كانت
الحركة مختلفة بانتهاء اه مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد واصلاح كلام الملخص فان قوله
كالسود والشنون لا يصلح مثالا لما ذكره اولا لان سياق كلامه فيما اذا اتحد المبدأ والمنتهى واختلفت فيه ما لكل
تختلف ههنا ولا وضع ان مثال المقصود منه التمثيل لا التعليل فان كان المنتهى هذا   لكنهما اختلفا با بمبداية
والمنتهى اه فان قلت هذا جار في كل حركة من مبدأ الى منتهى وان جميع اي حركة المبدأ مع انهم قد صرحوا
بان الاختلاف بالماهية للحركة الصاعدة والهابطة قلت لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين
حقيقيتين لا يتبدلان اصلا ولا يجيء العلو سفلا وبالعكس كلاف الحركة … ان … في المقصد الثاني

الى هذا السؤال وجوابه واعلم ان قياس العرب كما نقل عن الشارح المنبهة كالمصطفيه واما المصطفويه
فهو قبيل من الاغلاط المشهورة كالمرتضوي بل هاهنا ان الحركة منقسمة فايدة هذا الكلام دفع توهم نشاء
من قوله لا يختلف بالنوع من حيث هما كذلك لانه يتبادر منه رجوع النفي الى قيد الحيثية مع ثبوت الاختلاف
النوعي باعتبار اخر فصرح بان ليس لهما نوع لذلك فهو عارض للحركة قيل هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان
غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم لو قيل هو تعدد تنوع على انقضاء اي
جواز انها لها حقيقة واحدة لم يرد هذا ويمكن ان يجاب بان يجب في الزمان سعد به حركة الفلك الاعظم واما اجزاء
الزمان فقد يتقدر بها ساير الحركات ايضا كما اشار اليه الشارح في بحث الزمان في انقسام الحركة مطلقا كما يجيء
وهذا التقدر هو المراد بالعروض هنا فالحركة الواقعة في كل جنس من الحركة فالحركات الا سيما الا انفاء ان
للقول بان الوحدة الجنسية للحركة يتوقف على وحدة ما فيه جنسا انما يتم اذا ثبت عموم جنسية مطلق الحركة
لما تحتها اما بان يكون مقولها على الاربع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل او بالتشكيك فيكون المطلق
عارضا للاقسام لا ذاتيا والاول باطل بمثل ما مر في الوجود والثاني ذهب اليه كثيرون حتى ان الحركة كان اي وجه
شيء ليس من شانه ذلك في الوجود مقول بالتشكيك ورد بان الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود
لا افراده وذهب اخرون الى انه متواطئ اذ لا يتصور كون بعض الحركة اولى او اقدم او اشد في كونه حركة بل
لو امكن هو الاتصاف بالوجود فيكون التشكيك عايدا الى الوجود لا يقال لو كانت الحركة جنسا لانواعها لزم ان
الحركة على العشر لانها لا بد ان يكون جنسا عاليا لانا لا نسلم ذلك لجواز ان يكون من مقوله ان ينفعل مثلا ثم ان
في الاستقامة لاعتبار الاخذ بالسهم الى العالي وسرها لحركة في الاين غير ظاهر تامل وان امتنع اجتماعهما حيث
فلا لاختصاصهما كالصعود والهبوط فان الجسم حال حركته في الكيف والوضع ولم يتحرك في الجهة لا يكون لاجل
التضاد من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها بيانا ما الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا النفي
المدعى فكيف يكون بيانا بما هو عبارة عن الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشعار بالدليل فكانه قال لانه
من التي تستوعبها لم تحت الوصف تضاد كما سيظهر في الصاعدة والهابطة فهذا وان المحدد هنا فيما عرض عليه بانه
يجوز ان يكون لفعل واحد حالان متضادة تحقق هذا الفعل يتحقق كل منهما في المقول في صورة بدون مانع على

الحركة م

عدم

عدم علية لا يدل على العدم بل هو عدم علية مطلقا بل يجوز ان يختلف في تلك الصورة بعلة اخرى وبهذا ظهر تعليل
انتفاء التضاد في الحركات المستديرة بما فيه فعلى هذا ينطبق الدليل على الدعوى فان قلت انتفاء هذا لا يستلزم
ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت لم ندع هذا الاستلزام بل نفي الامر الواقع كذلك كما يدل عليه الاستقراء
فليتامل عن طبيعة واحدة فان الطبيعة هي العلة الفاعلية للحركة والى ان الغير الملائمة ليس جزءا من العلة الفاعلية
ولهذا لم يذكرها هاهنا وان كانت جزءا من العلة التامة ثم انهم صرحوا بالخلاف اي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد
انهم صرحوا بالتضاد مطلقا والا يمكن ان يحمل على التضاد المشهوري والمنافاة فقد يجاب عن الرد بان تضاد الحركة
لتضاد ما فيه وما اليه ليس من جهة الحصول فيهما اذ لا حركة حينئذ بل من حيث التوجه فتعين الجهة وجهتا العلو و
السفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالطبع متضادتان معا عارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه
بخلاف سائر الجهات فتامل لان حركة الحجر او لان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا
التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الى [illegible] النار [illegible] الى العلو ولا
يمكن توارده لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما يقتضي زمانا ولا ينقسم الان الى زمان
من جسم بسيط اي يحدد فيما هو جسم بسيط لا انها جزء منه كما يتبادر من عبارته وباعتبار
مذهب العارضين اه فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب
تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه
لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصيته بحيث يوجب صدق احد الضدين على المعروض
او ما يتعلق به فلا استبعاد وما هنا قد تحقق تضاد الطرفين صدق الضدين على الحركتين اعني الصاعدة
والهابطة كما ذكره الشارح ولا يجب عارض لازم لتلك اللازم مشعر بان التضاد في القسم الثاني
انما هو باختلاف المبدا والمنتهى بحسب عارض لازم فعلى هذا الاتضاد في الحركة المستقيمة بين الصاعدة
والهابطة وقوله قلت لا يشكل لا يشعر بانه عدم تاخر العارض الذي يكون سببا لتضاد المبدا والمنتهى يكفي
في تضاد الحركة ولو كان عارضا غير لازم الا ان يقال المراد هذا العارض بما وجد اللازم بالاستقراء قلت لا شك
انه قيل عليه كما ان ثبوت مذهب العارضين لذاتها سابق على وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا سابق عن وجودهما الانضباط

في ان يكون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر وجوابه ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين مناف
عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهائية للمنتهي انما يعرض بعد الانقطاع الحركة وان كان وصف
المبدائية يثبت للمبدا قبل الانقطاع والانتفاء فيوصف به للحركات حال وجودها باعتبار التوهم
كما اشار اليه المحقق انه ليس تضاد للحركات باعتبار المصدر في الاطراف فتاخر التضاد عن الحركة ليس
الا بالذات لا يعلل علة المتاخر للمتقدم فتامل كانا متضادين ظاهر العبارة ان يقول متضادين
له لان وضع فاعل لنسبة الفعل الى الفاعل متعلق بغيره مع ان الفرعل مثل ذلك وضع تفاعل
لنسبة الى المشتركين فيه من غير قصد الى تعلق له وايضا كل قوس يتنقض اه فيه بحث لان القوس
التي وقعت في المستقيم المذكور من الغليظة التي عليها محدب الفلك الاعلى الاعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج
من القسي المذكور فهي غاية الخلاف فهي بالمضادة اولى من غيرها طبيعة الاستدارة اه هذا رد
على الوجهين والحواب لف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان الانضاد الاصل الآشتي من المشهور
المصرح به عاتيتهم تحققه بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس قريب الا ان يحمل كلامهم على تحقيقه
فيما بين افراد الانواع الاخيرة وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فان تلك الاطراف متحدة في
المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية للتضاد بين المبدا بين
والمنتهيين له باعتبار المبدائية والمنتهية وان كان ذاتاهما متحدين بالماهية فلا تضاد في بين
المستقيمة والمستديرة لا بين المستديرتين فيه بحث لان ما منه وما اليه في المستديرة المذكورة وان تقدم
موجودان متضادان باعتبار العارض كما في المستقيمة اللهم الا ان يقال يراد بالمستديرة الحركة الوضعية
على ما هو مصطلح الفن فح يكون الدليل قاصرا عن المدعى وان حمل منشا سلب التضاد بين الحركتين
المذكورتين انتفاء التضاد بين المبدا والمنتهي باعتبار عارض لازم لم يلزم منه انتفاء التضاد بين
حركة بالاستقامة من المركز الى المحيط وحركة بالاستدارة من المحيط الى المركز فان التضاد بين المبدا
والمنتهى في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما مر وان حمل منشاؤه انتفاء التضاد بينهما بحسب الماهية
لم يتحقق تضاد بين المستقيمتين ايضا وسياق كلامه يدل على تقرير التضاد فيهما فليتامل انما يتصف

في الحركة الاينية تخصيص الانقسام بحسب المسافة في الحركة الاينية على حسب الظاهر المتبادر من كلمة المسافة
والا فلو اريد بالمسافة ما فيه الحركة يجري الانقسام بحسبها في الاقسام الاربعة فلا يكون بحركة هذا ينبو
بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا حصل المكان عبارة عن السطح يقد سنوح مباحث الالوان الجمهور
متفقون على حركة الجواهر الظاهرة وان كان المكان عبارة عن السطح كما يعد الظاهر من سياق كلامه
وقد لا يكون كالصورة النوعية كما دل عليه كلامه في حاشية التجريد حيث قال لا اسكال ان الموضوع
الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الحال للمكان المتصف بالوضع اعني الصورة الجسمية
التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة بعد العامل في ذاته للحركة المتصف حقيقة
بالمتحركية واما الهيولى مع الصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها اي الحركتين تبعا
وبالعرض والعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات
قابلة اياها فهي متصف بها بين الحركتين اصالة وبالذات وما يجري ربما يتصف بها على سبيل التبع
وبالعرض اما ان يكون مبدا الحركة في غيره فان قيل فعلى راي من يجعل الممكنات مستندة الى الله تع
بلا سائر هذا التقسيم لم يكون الحركات كلها قسرية وللسائل يتبانى بان يراد بالمتحرك ما جرت العادة بخلق الحركة
معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختيارية ومنهم من قسم اه بناء على ان الحركة الطبيعية
لا يكون سالا لجهة واحدة فلا يكون بحركة النفس منهما فهي اما سريعة او بطيئة فان قلت هيهنا قسم
آخر وهي المساوية فلم لم يتعرض له قلت لان هذا التقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي مع الملاحظة
للتقدير اي قلة وكثرة في هذه قاصرة لان السريعة التي يقطع المسافة المساوية في زمان اقصر
لا يصدق عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوي زمانا اكثر خاصة شاملة
ويلزمه قطعها في زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطئ التي قطعها السريعة يفصل
سرعتها قابلة للقسمة البتة وان لزم الجزء او قطع بعضها في زمان اقصر فان قلت لعل الزيادة
لا يجري حاد حا قلت بعد تسليم انتفاء لزوم الجزء اذا فرض تلك الزيادة تمام مسافة السريعة
لم يقطع البطيئة في زمان اقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاول في الزمان المساوي خاصة شاملة للبطيئة بل الاقطع السريعة

في الزمان الذي من مسافة اكثر خاصة شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال يمكن تقاديره المسافة
لا تقطعها الا بطيئة لا سعه ابطاء منها حتى يكون السريع بالنسبة اليه فنفرضها تمام مساواة السريعة
فرض لا يمكن مطابقته للواقع كما وقع بما حين البحث بان سريعا اذا قطع في جزئين من الزمان غير منقسمين
فارجا مسافة فالبطئ تقطع في ذلك الزمان مسافة اقصر ملموس ايما نصف مسافة السريع فالزمان الاقصر
منهما هو الجزء الواحد فقط والسريع قطع فيه مسافة مساوية فقط وانت خبير بان كون الزمان الاقصر
هو الجزء الواحد فقط لا يلائم اصول الفلاسفة كما مرت اليه اشارة ثم ان التسخ في بحث الخلاء الا انا ورد م
نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته وقد يجاب بان السكون عندنا عدمي فلا نحس به والحركة وجودية به
فلهذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق ان السكون محسوس بالتبع وبالجملة فيدرك الحس عن زيد الظلمة
وليس العجب ان يدرك حركة شيء الى سعد والشرف في الزمان المتطاول مع حكاية واحد من علم
الجزء من اسباب الجزء فقال بصحة من نفاه قال ببطلانه اي اورد ان تنفع فيسد الجلية اعني كالي
باداة الابهام من اذ الثلاث سيدرك عليه جاذبه في الثاني والثالث اذ لا يبقى على ظاهره اذ فعل
العقوف في الثاني والثالث هو الوصف المذكور وان يحرك الظل اه لحركة والسكون الى الظل
محال كلاهما من خواص الاجسام والظل عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق ويمكن المطابقة
اه اي المطابقة في بطلان الثاني لا في الملازمة كما يوهم العبارة فالمراد المطابقة في الدليل الشرطي
بتمامه لان التفصيل لا يقبل الاستبداد والسمعي بناء على الحس بعد ثم ان الذاتي لا يكون حكما وان
لم يقع عليه البرهان كما مر هنا الاشارة اليه في بحث الوجود في نفسه الطبيعة وقد يكون السبب
البطء في الارادة كما في رمي الحجر وتحريك اليد فوق ولهذا قد تحرك المحرك بالارادة جسما في الهواء
تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطء فان علة البطء هنا لا يعلم مما ذكرت المص وان رجح
فعليه ما ذكر وهو الارادة كالسهم المرمي بقوة واحدة تارة في الماء وتارة في الهواء وكالشخص
السابح فيهما بارادة في هذين المثالين نظر لان المتبادر من عبارة المحشي والسهم المرمي فيهما البطء
فيهما في الطبيعة مع ممانعة المخروق لا ممانعة وحدها والمثال الصحيح سهام مرمي في الماء والصغير في الآخر

كان

كان الاول ابطاء من الثاني وعلة بطيئة الطبيعة مع ممانع المخروق فان تخلف مراد الشارح ان في حركة السهم المرمي
تارة في الماء وتارة في الهواء صوابا كبر بطئا بالقياس الى المرمي في الخلاء على هويته وكذا العكس في المرمي في الهواء وعلة ممانعة هذا البطء
المخروق والطبيعة واما في المرمي في الخلاء على صوب المركز فليس ثمة ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده
ان علة ابطائيه المرمي بالقياس الى المرمي في الهواء ممانعة الامرين فتبينه ما ذكرت ملت بعد تسليم
افادة العبارة لهذا التوجيه الكلام المحكي افرض الدمي في الخلاء ابطأ ما يصا بلعبة فرض رميها بقوة
واحدة اي حركتين متفقين يكونا معا سرعا والجزء المعقود الثالث من هذا الفصل الى ان الحكم عندهم
لا يختص بالحركات الاينية كما يشعر وصف الحركة هنا بالمستقيمة بل يعم غيرها وبهذا ابطل المص وقوع الحركة في
مقولة ان يفعل كما مر هناك والكثير المتكلمين من المعتزلة سياق كلامه يدل على ان اهل السنة ايضا من
المانعين ولكنا منعهم لعدم تمام دليل الاثبات عندهم لا لان لهم دليلا على النفي بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا عليه
ذلك كما سياتي ولهذا اخبر ههنا اكثر المتكلمين بكونه من المعتزلة والاظهر ان يقال له واما ما ذكره اولا
فرد عليه انك اذا اردت الوصول التام لفرضنا اثناء ومنعنا ان الوصول في الزمان اشار به الى مجموعه والانات في
الان فقط والعلم اخترنا الاول ومنعنا ان ذلك البعض بعد ثبات الوصول التام الذي لا منافيه لزم تتالي الانات
اجاب عنه الكاتبي بما حاصله كونه لزم تتالي الانات في الخارج مم وانما يلزم فيه ان لو كانت الآن معدومة في الخارج
وبعدهم وانه منه في الذهن مسلم لكنا نستلزم انه من انما المستحيل تتالي الانات في الخارج ورد الشارح بانه اذا تتالى
انات في الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيها على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى جزئين لا ينقسمان اصلا
وكذا انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون الجزءان في المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم
الجزء بالقوة فيكون التركيب للامر الممتد من الاجزاء الممتنعة من الانقسام في الخارج محال فكذا تركيبه منها في الذهن
لا يقال اذا لم يكن الآن موجودا في الخارج لا يكون مجموع الانين موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه
فلا يتم ما ذكر نعم لانا نقول اذا فرض تتالي الانين يكون ذلك المجموع زمانا والزمان موجود او موجودا
بجملته فيصح وقوع الحركة فيه قطعا فيلزم تركب المسافة ايضا منه واما الحقق الآن وهم ينبغي فلا يلزم الجزء
لان الان طرف الزمان موجود قائم بنفسه حال حلول السريان والمنطبق على المسافة وهو الحد فلا يلزم انطباقه عليها

محذور وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط مما العام النقاط يستلزمه وهو سكونه فالهواء وهذا السكون
ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضي الحركة الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا يلائمها لانه في اخر القرب
بل المحل القسري كما افاد قوة التحريك الى الحد المعين كذلك افاد قوة التسكين فيه وذلك لعدم الطبيعة بشرط السكون
في ذلك الحد بعد ذلك ميلا ومدافعا الى جهة السفل فيحدث الحركة ابتداء قال المولى العلامة شمس الملة والدين مبارك مرة م
شاه البخاري الاشبه ان هذا السكون قسري والقاسر امتناع تداخل الابعاد والضرورة الطبيعية من فرض
الخلاء وغيرها كسرا لصحيح امور السابع العقل وابطال ابن سينا مثل ويرد عليه ايضا انه يلزم
على هذا المحل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل في الحركات المستديرة
الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود والتبعية فيها والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات ثم انه اجاب الحجة
لو وقعت عنها بان الميل الذي هو علة الحركة كما انه علة للوصول الى حد كذلك مع علة الزوال عن ذلك الحد
الحدين بشرطين فليس هناك ميلان متغايران وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدي كثير نفع فتوجيه الاستدلال
بالنظر الى ان حدوث الشرطين ثم يرد عليه منع انيته حدوث المحل فالصواب ان يجاب بمنع استثنائه اجتماع
المثلين بل مع ما قيل كما في الحجر المرمي الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وقسريا الى فوق وايضا الدليل
المذكور على تقدير تمامه لا يتمشى في حركة الكرة والكبيت فان الحركة التي فيهما تمنع المحل كذا ذكره الابهري
في شرحه والجواب عنه ان الجبائي ايضا فيجاب بانه لا يسلم لزوم التداخل فلعل الكرة ان الوصول الاني حتى ط
في ما دامت الوصول والرجوع تكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعي لامتناع التداخل فان قلت نعم سلم
عدم جواز تكاتف اجزاء الجبل على الا يجوز النفوذ مع انه دريا وجو وانما الممتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجم قلت فذلك
الجزء من الجبل الذي يندفع بالخردلة لينقل الخردلة في حيزه سواء فرض التكاثف او ازدياد حجم الجبل يتحرك بحركة
بعد حركته الاستقامة في ضمن حركة الكل فيبين حركته زمانا ساكنا في العرض ومع نسبته زمان وقوف الخردلة
فلزم سكون الجزء في هذا الزمان قطعا فان قلت لا جزء بالفعل فلاحاق الخ يستقيم والا المعروض حدته
وايضا قلنا انا نعرض الجبل من مركبات الاجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة لمصادمة جبل في حد يد من قولنا
به لدينا من وقوف الجبل في الاثنى الخ مل سميع بحركة فان بعد تناسب للملاقاة كما تسالة الصعود دون
تلك م

الرجوع

الرجوع كلما في السهم الصاعد بل في حركة اليد الى فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا الوصول
موقوف المحل مستعد لا مستحيل جعل المرصد الرابع او فيه ابطاله الى ان ثبت المنطق تسميته فاعلا لا صحة
كما فعل به ان يجعل المرصد الرابع فصلين الاول في مباحث الاين لاتفاق الغرض فيه والثاني في الاضافة على نفسه م
لا صحة لها او انه ليس للابوة من حيث انها مضاف حقيقي حقيقة لا ما ذكره الاول لتلك الابوة حقيقة مخصوصة
غير ما ذكرنا ويقال الذات الاب المعروضة قال الشارح في حواشي حكمة العين الظاهر ان اطلاقه على الموجود من
من حيث انه معروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض والفرق بينه وبين المشهور اللازم الى انا فان
بينهما ما هو بطريق العروض لا الجزئية وهناك بالعكس فان ملك الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات
والابوة معا والا لم يصدق عليه الحيوان ملك المضاف المشهور هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه وتمام
تحقيقه في تلك الحواشي وهذا ان يسمى مضافا مشهورا لا بخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ
المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة اي هي بحيث يلزم اه مقتضى السياق
ان تقال فان المعلوم وما ابنا اللوازم كذلك فاشار الشارح الى التوجيه بما ذكره الابهري في بيان لفظ ذلك
اشارة الى ان ينتقل الفكر الى الجميع وكان ان يحمل عبارة المتن على حذف المضاف اي معروضات اللوازم
وانا ضد ذلك يكون لسم وانا لم يعد المعرض ههنا اعتمادا على ما مر في المرصد الاول من هذا الموقف
فليتأمل عرض يتعلق به اه لعدم لزوم كونه من الاعراض الكلام لا بعضها فلا يضر بعدم صدق التعريف
عليه بناء على ان ليس من جهة تعقل الغير وان كان من حقيقته عارضة ذلك وليس كل المضاف ذات
المعروض وحده كما نبهناك عليه هذا اشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهور بالمعنى الاخر وهو
مقتضى السوق ايضا لكن عرفت ان ذات المعروض من حيث انه معروض فعدم الانفكاك في التعقل ههنا
الفاظ بل لما يجيء ايضا اذا كان تمامه وجه فيه التام الا ان يراد بالمعروض ههنا ذاته من حيث هو
والنسبة على ما ذكره فيما سبق باعتبار ان الغرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث هو معروض في تعدد
تعلقه من حيث ذاته بالطريق الاولى فتامل وفي قيد الحيثية اشارة الى الحكم اي الى الحاصل المذكور
ووجه كما ذكره ان في قيد الحيثية اشارة الى ذلك في المتضايفين الذي حكم بوجود الانفكاك بينهما من غير
نفى م

حيث الاضافة ولا للنفي هذا القيد وانما نظيره في المضاف المشهور فان فيه ذات المضاف وحقيقة الاضافة
واما المضاف الحقيقي فلا شيء فيه غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى انها معقولة بالقياس الى
الغير المخصوص بحيث اذا وصف موصوف بصفة عداه مثلا اذا رفعت عن الابن كونه حيوانا او انسانا او ما
ثبت من الاوصاف ما سوى كونه ابنا سقطت الاضافة الى الحيوان ورفعت عنه كونه ابنا فان ثبت سائر الاوصاف
لم يبق الاضافة نعم ان الاضافة الحقيقية الواحدة لا تنفك الا في مثل بين الاب والابن ولعلم ان الانفكاك
قد لا يتغير الى اعتبار قد لا نسبة كالعظيم والصغير وقد يتغير كما على تساوي الطرفين الى سلب كقولنا
العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم
على ان ذلك لا ينضبط تقديره هذا من كلام ابن سينا كما نص عليه في المقاصد ومعناه ان ذلك
الحصر لا ينضبط تقديره ونفرع عليها على ضمنا والتزاما من قوله لكان يكون الاضافات منحصرة في كل المبدا … بالنسبة
الى ذلك المبدا الا بالنسبة الى المنتهى اذ لا انفصال بين المبدا والمنتهى كما سلف قوله … علة الناقصة
لما اخرج المص تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتي لزم ان يندرج في التقدم الكلي والا لم ينحصر الاقسام
لكنه مع ان ما سيذكر … ان تقدم العلة … بعدم … الان …
في الوجود ويجوز اضافة … فيه كما اشرنا اليه في بحث الزمان وهو ان جواز الاجتماع
غير لازم في التقدم الذاتي كما في سبق العلة المعدة فانه يسبق العلة الغير الفاعل المستقل بالتاثير فكيف عدم
اجتماعه مع المعلول مع ان … هذا السهو … في الطبيعي عند … بين التقدمين
تساوي اجزاء الزمان في الحقيقة كما ذكره الشارح في مباحث الزمان ولا بالشرف ولا بالرتبة ذكر
ابن … في مباحث الزمان جواز كون التقدم ههنا بالرتبة وقد مر ما فيه فليتذكر   كونه معلي له
زمانا اكثر لو قال لكونه معلي من ابتدا او خروجه زمانا اكثر لينطبق … لما تقدم المتقدم وزمانه حين
وجد ما لم … من نوع واحد الظاهر انه قصد … بكونهما من نوع واحد ليس للاحتراز
فان العلتين المعلولين من نوع ليس ايضا كذلك   المرصد الرابع في الجوهر
قال الامام الجوهر مشتق من الجوهر … فظهور وجوده والعرض لو سلم لاشتمال … بالجواهر

لعدم لزوم الانطواء في وجه التسمية كما تقرر   تمكن موجود لا في موضوع ليس مرادهم بالموجود في تعريف الجوهر الموجود
بالفعل في الاعيان … ووجود الجبل … بياقوت او بحر من زيبق … جوهرية بل معنى هذا الاسم ماهية
اذا وجدت كانت لا في موضوع كذا في حاشية التجريد ورده الاستاد بان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابية
المستدعية لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يتصف به الشيء في الذهن حتى
يكفي وجود الموضوع فيه فانا التصديق بكون الشيء جوهرا بالفعل متوقف على التصديق بكونه موجودا بالفعل
وان الشك في الوجود شك في الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرا اهل علم العلم بوجوده لكن … انه جوهر بالقوة
وماهية اذا وجدت كانت جوهرا … ان الجوهر ماهية مما يتصف به الشيء في الذهن كيف والمحقق
عندهم ان صور الجواهر الكلية جواهر حال وجودها في الذهن بناء على ان الحاصل في الذهن هو ماهيات
الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتامل   وعند المتكلم موجود متحيز بالذات … ما قبل في تعريف الحكماء
او ممنوع جوهرية الماهية   واما تقسيمه على راي الحكماء فكان في شرح المقاصد هذا التقسيم على راي المشائين
من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير اذ لا يثبت … جوهر
قال هو الصورة بل هو الهيولى وانما الهيولى عندهم اسم للجسم من حيث قبوله للاعراض الحاصلة
للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو العقل والنفس
فصورة ان كان مقوله للصورة على الصورة … بالاشتراك اللفظي او الحقيقة والمجاز …
… بالصورة لئلا يلزم الجمع بين معنيي المشترك او الحقيقة والمجاز ولا يبطل …
او نوعية … الهيولى ايضا   وان كان محلا لها فهيولى لكن …
… المقابلة للمركب … الهيولى … في الهيولى لانها …
فالامتياز في الاقسام بالاعتبار والحيثية   بناء على نفي الجوهر … تركب الجسم من اجسام صغار
كما ذهب اليه … ان شاء الله ان … على بطلانه   اذ على تقدير ثبوته
او … لو ثبت تركب الجسم … جوهر الفرد   والتناهي
في الاجزاء … عدم … بالبرهان …   والافادة فان قبل الجسم

هذا التعريف لا يصدق على ماهية الجواهر الا … لو كانت وجدت لكانت متحيزا بالذات منه

قوله نوعية المقاصد من الصورة … الصورة الجسمية واما الصورة النوعية فمحلها الجسم …

مع الصورة انما بالفعل انه لامتناع الشكل كما علمت الصورة كما سيجي فلما المراد وجود المركب بالنظر الى المادة
من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة
لكان مستلزما للجسم المركب بالفعل البتة بل جاز ان يكون جزء الشخص نعم لو تم دليل ما ذكرتم لم يرد هذا فان قلت
مراد المص بالجوهر المنقسم بنفسه الجوهر ماله الابعاد اي الجوهر المحقق الوجود فلا يتجه شيء مما اورد [illegible] ان
قلت لا يتجه الاشكال على التفسير الاول ح ايضا فلا يلايم المتن   لانه هو الذي قام به التاليف تخصيص
السند الى القاضي لان كلا واحد من الجزئين جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجمهور ارادوا المعتبر
في حقيقة الجسم هو التاليف في نفسه والجزائين جوهر مؤلف بهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا نسلم ان الاوسط
هو الانفصال والتاليف عطف التاليف على الانفصال عطف تفسير بالاشارة الى ان ليس المراد
بالاتصال الاتصال التبعدي المنافي لانكار الجوهر الفرد   ولا يخفى عليك ما في الكلام من التعسف نظرا الى
كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم ومن عدم التسمي لقيام العرض بشيء كله منهما من المحل والاقرب انه
ناظر الى كلام المص ووجه التعسف فيه ان القول بان التاليف لا يستلزم مجموعية الجسم الا بالقول بان التاليف
قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يحمل القول بان التاليف بمعنى القول بمجموعية الجسم وايضا
اول الكلام معنى وجود التاليف عند القاضي مطلقا او لا الكلام بينه فلا وجه لحمل احد الكلامين بمحل
الاخر   مبنية احاطة حد واحد او   فان قلت ان اراد والاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يكون
للسطح شكل وان اراد الاحاطة من جهة امتداد وهو من حيث انه مقدار فلا في النهاية هي شكل البتة مع انهم
صرحوا بان الشكل يعيد بكسيلح دون الخط قلت [illegible] نظرا من ملاحظة معنى الاحاطة   والاسمعل النهاية
عند المحور [illegible] حذف المضاف بقرينة السياق اي احاطة النهاية وبزعم الانقسام من كون الاجزاء [illegible]
على من يعرف مفهوم الاحاطة فلا يرد ان كون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم التناهي في نفسه ولذا قالوا [illegible]
ذا نهاية في حد آخر استدلال الفلاسفة على بطلانه بحديث لم يجي على ما هو المشهور   ولا يشبه [illegible] الاتصال
[illegible] كل كما [illegible] لكان [illegible] الاصطلاح هو الانحاد [illegible] الكنف مطلقا
واما ان كلمة من الاتي في الشكل كما سبق في بحث المعدة   واما غيره فلا يخ اختلاف في تخصيص القاضي بنقل

ان كلمة

ان كلمة
ان كلمة من الجوهر الفرد وتعقيبه بذكر الاختلاف في غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور من خصوصية تلك
الترتيبات القاضي ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا يتشكل بلا وجه لهذا الكلام بما يقرر نظاهر المنقل
منع هذا الاختلاف انه لو تشكل كان الاليق بان يتشكل بكذا او كذا والمفهوم من سياق كلامه في وجه
الاختلاف ان منشأه مجرد تشبيه بشكل من الاشكال المذكورة في امر مخصوص لا بيان ان كلمة نعم
اتحاد مورد النفي والاثبات بين القاضي وغيره لازم البته   وسائر المفصلات الظاهر انه [illegible] ما ذكر
في المثلث والمسدس ايضا الا اذا كانت متفاوتة في الصغر والكبر [illegible] لا يتاتي التركيب منها بلا خلو فرج
بخلاف المربع فانه قد يتاتي فيه ذلك قطعا وان كانت متفاوتة في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص
مشابهته بالمربع امكان تركيب الجسم من كل منها بلا خلو الفرج من غير تفصيل واما غيره من المفصلات فانما يمكن
فيها ذلك التركيب بتفصيل بهو اذا كانت متساوية في المقادير   لا انها لا تخ ان له نهاية وهذا مخالف
لما اشتهر من المتكلمين حيث اجابوا عن استدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحديث الحي بان يلاقي
الطرفين بالنهاية لا بنفس الجزء فلا يلزم انقسامه   ان يحيط به النهاية او لا اه بان الخط له نهاية على قول
من يقول وليست محيطة به ولهذا لم يثبت له الشكل   والا عرض فيه لما له محيط فانقسم بالاعتبار ان
احد القسمين المحيط والاخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته لان المحيط بها كما سبق ذكره سابقا   فلعلهم ارادوا
بان لسطح [illegible] يتصل [illegible] فلا في حصول مساحة الجسم الا ان له في نفسه
مساحة ما   موصوفة اشارة الى ان المراد بالحد [illegible] المعنى العام [illegible] والرسم [illegible] للجسم
غير متعين   لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي اي عن احواله اذ هو موضوع العلم الطبيعي ولا يبحث في العلم عن
نفس [illegible] صحيح [illegible] حذف المضاف في مثله اعني واعلى الفهم شايع في عبارات القوم   اذ لا يجب ان يوجد
فيه ابعاد بالفعل فيه بحث لان [illegible] العرض لا على نفي الابعاد [illegible] بيان وجه عدم الاكتفاء بوجود
الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك وكان [illegible] وتلخيص الكلام اشارة الى ما ذكره من اختلاف كلام المص
سيما في الكرة اذ لا خط فيها اصلا ولا استدارة العدم تناهيه في الوضع اللازم في وجود الخط
لوجوب التناهي قد سبق ان التناهي [illegible] في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه [illegible] وتناه

[illegible marginal notes]

في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يفرض مقدار في بعد بعد قدره وهو الذي دل البرهان على وجوبه
ثم ان الجسم اذا وجب ان ينتهي بالفعل في المقدار فانتهاؤه يكون بسطح بالفعل سواء قلنا بتناهيه في المقدار
يستلزم تناهيه في الوضع ام لا واما السطح والخط فربما لا يكون لهما نهاية بالفعل لعدم تناهيهما في
الوضع وان تناهى في المقدار كسطح الكرة وما شابهها ومحيط الدائرة وما ضاهاها ومما ينبغي ان ينبه
لسان المشهور وان كان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط
المستديرة لانها قد ينزل ان فان قلت الواقع في التعريف الابعاد والمتبادر انما هو الابعاد المعينة فيخص
التعريف بالمطلق اذ لا يخرج عن بعد ما قلت قد اصل المكعب فيما ذكر بالا يتحقق فيه الابعاد الممتدة
بالفعل فيتناول المطلق ايضا واكتفى بامكان الفرض او قيل عليه قيد الفرض غير مغن عن الامكان بل هي
لانه يدخل في ما قصد اخراجه اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غايته الامر ان يكون
المفروض محالا واما الى ما حدث الاخلال بقيد فعلى ما في شرح المقاصد من ان المجرد يستحيل فرض
الابعاد فيه بمعنى ان انقسامه فيها من المحالات التي لا يمكن فرضها ولعل ما ذكره من كتابه قيد الامكان فهو مع
انه ماخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يغني عن الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار العرض
مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المذكورة بالفعل كالافلاك الخ يستلزم اشكالها استلزاما
ذاتيا فانه يمكن فرضه على وجوه شتى بل يمكن فرضه على وجوه غير متناهية فتامل والعقد
المعقد رضا صاحب المحاكمات ولا مر بالتامل ليظهر ما في الاعتذار على التنزل من البعد الظاهر وقد يقال وجه
الامر ان هذا التعريف من الحكماء قد تقرر عمل وجود المعتزلة فكيف يخبر زعيمه بما ذكر على سبيل التنزل
وانت خبير بان الاعتراض على التنزل لا يستدعي وجود القائل بالجزء بعينه حين الاعتراض والمتبادر من كلام
المحقق فيه بحث لان امكان فرض الابعاد في الجسم ايضا بواسطة الصورة لا بالذات وكان انسداد القبول
بواسطة الجزء قبول بالذات بخلاف القبول بواسطة التي لا يتجزى فليتامل قلنا الاباس بذلك بل فيه بحث الزام
صدق تعريف الكل على الجزء الوجودي فيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجي للجسم
الا المجموع عنهما ويمكن ان يجاب بانهم ارادوا ان هذا التعريف للصورة الجسمية لا للجسم المركب فيصدق التعريف

او نقول في الجواب صدقه على الجزء بالذات وصدقه على الكل بواسطة الجزء منه

على الجزء

صدق
الجزء الوجودي لا بغيره وانما يغير ان لو كان التعريف للكل فان قلت فيصدق التعريف على الكل بغير الانه
على انما ان قلت التعريف للصورة والمراد جسم ولعدم كون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جسم ان قلنا
القول بان القبول الخارجي ليس الا للمجموع قلنا نعم من تحقق الخارجي مقارنة للقبول المسمى وهذا
لا يستلزم ان يكون القبول الخارجي للمجموع الا يرى ان المقدار يعتبر في الوجود الخارجي الى العلة
ومع هذا قد يكون القبول الخارجي فقط مقصدا اياه في الوجود الخارجي اي قبول فرض تلك الابعاد
فيه والى حمل ان المراد قبول فرض الابعاد الثلثة الخارجية وعدم تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان
على فرض الابعاد تامل اذا كان الوهم جوهرا والحق انه عرض فذكره في تعريف الجوهر باعتبار
انه آلة للجوهر اعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المحشي الاعتراض بنفس
الوهم وليس كذلك بل مراده الاعتراض بالجسم نحو جوهر بدليل ذكره في السند الاجسام التخيلية والتابعات
وفيه بحث لان لا وجه لحمل كلامه على الاعتراض بالجسم الطبيعي المتوهم واما الاعتراض بالجسم التعليمي المتوهم
فبعيد جدا لظهور عرضيته وللاعتراض بنفس الوهم بتوهم جوهرية نظرا الى اطلاق ذكره في مباحث
الجوهر فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية قد يمنع بطلان انما هو امر غير مرة من انه دليل على كون
شيء من الحقائق معقولا بالكنه فيكون ذلك الذاتي قابلة له وايضا يلزم تقدم الجوهر بالوصف
والمشهور بطلانه كما اشار اليه في الشرح والفصل ليس منها المتحصل بفصل اخر فيه بحث لانه ان
اراد انه لا ابهام في نفس مفهوم الفصل فمسلم لكنه لا يجدي نفعا لان اللازم منه ان لا يحتاج في الفصل
في تحصيله الى امر خارج عن مفهومه والمقصود هنا عدم احتياجه الى تحصيل جزء اخر في مفهومه تحصل
جزء الاخر وهو جنسه المبهم وان اراد انه لا ابهام لا في نفس مفهومه ولا في جنسه فهو ممنوع ما ذكر من الدليل
عليه وقالت المعتزلة هو الطويل الخ هم لا يقولون بالجسم التعليمي فلا ينتقض تعريفهم به ولو نقض
قولهم به لكان مرادهم جميع المنقسمين في رسم واحد كما في قول الحكماء سواء التقابل قال الحكماء هذا الحد
فاسد الخ اجيب بان ليس مرادهم بما ذكروه في تعريف الجسم الخطوط او السطوح حتى يعترض بان الجسم قد لا
يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم كما هو بل منع التعريف ان الجسم هو الامر الذي اخذ فيه الابعاد الثلث

ولا شك انه ذهاب الجسم في الجهات الثلث لازم له فيصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التعريف ذا
الابعاد الثلثة لا استقام ما ذكره لكن العبارة هي الطويل العريض العميق والظاهر انه لا طول
في الكرة قلت قد سبق ان الطويل هو الامتداد المفروض اولا والعريض للامتداد المفروض ثانيا
والعميق للامتداد المفروض ثالثا ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة وايضا فاذا اخذناه اجيب
بانه لا دلالة لعبارة التعريف على نفس الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال بسيلان الشمع والاجسام
وتباعد جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو قبول الطول والعرض والعمق لمعنى الذهاب في الجهات
الثلث ولا يلزم منه تبدل الجسمية بتبدل الابعاد المعينة او نقول المراد قول المعتزلة بالاجزاء بالفعل
لا يتاتي في هذه الاراء وقالوا لامكان نفرض شيئا غير موجود بالفعل والمنع على تقديرها هو الامتداد التعريف فيه
لا امكان فرضها فقال النظام له فان قلت سيجي في المقصد الثاني ان الجسم عنده مؤلف من الاعراض المجتمعة
فكيف يتصور منه هذا القول قلت اجيب بان الجواهر عنده اعراض مجتمعة ايضا فيريد بالاجزاء
الغير المتناهية حقيق جواهر غير متناهية يتركب كل منها من الاعراض المجتمعة والنزاع لفظي والقول
بان النزاع في انه هل يكفي في حقيقة الجسم التركيب مطلقا ام لا فيفيد معنوية لان ما له ايضا على ان الجسم
على ما ذا يطلق كما لا يخفى وما هو كقول الصالحية عطف اما على ما الجوى كما هو الملايم للكلام الشارح
والتقريب ان ماني بعده الى ما لا يدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب في قوله بعده اي النزاع
التعريف الذي هو باطل كقول الصالحية وعلى الوجهين فلفظ هو مبتدا وباطل خبره وكقول الصالحية معترض
او خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول لانتقاض الاول بالباري تعالى فان قلت لعلهم يلتزمون
ذلك مع ان التزام الكرامية مذكور في الاية كما قلت الكلام تحقيقي لا الزامي فالتزامهم لا يضر كما سبق
مثله اما متحيز بالذات فهو جوهر فلا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات ملا سيح ان الاتفاق على ان
كل جوهر متحيز لا يستلزم القول بان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوفة عليه فلا يكون جوهرا
فردا فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد ما لا ينقسم في المقدار ايضا وهو لا ينافي ان يكون له اجزاء كما تهيولى
والصورة للجسم ومن المعلوم انه هو ما سماه فيه بحث لان قوله او لا يكون متحيزا نفي للاعتبار الكلي فيجوز

ان يكون

ان يكون متحيزا بالذات فلا يلزم ما ذكره من المحذور ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل
بتركب الجوهر من محض الاعراض وانما لم يقتصر على الشق الثاني مع انه كاف في المقصود توسيعا للدائرة
فلا يضر عدم تصريحه بابطال ما ذكر من الاحتمال المحض الاول ان الجواهر هذا الوجه على تقدير تمامه
لا يثبت مذهبهما اعني كون الجسم مجموع الاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون الاعراض داخلة في حقيقة
الجسم اي قول الشارح فلا حاجة بنا الى دخول الاعراض في حقايق الجواهر اشارة الى هذا معارضة
بان يقال الخ فيه ان هذه المعارضة لا يصح على مذهب النظام لان الاجسام غير باقية عنده كالاعراض ويمكن
ان يقال الكلام تحقيقي لا الزامي وبقاء الاجسام ضروري فلا يضر عدم قول الخصم وفيه ما فيه من جعل
الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ومن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض في التجدد والبقاء فرق
ان تجدد الكل الجزء يوجب تجدد الكل فيلزم المصير الى ان القائل بعدم بقاء الاعراض هو الاشعري
وهو لا يقول بتماثل الاعراض الجواهر بل المرصد عنده حقايق متخالفة واما الاشاعرة فهم قائلون
ببقائها وانت خبير بان هذا يخالف ما سبق في مباحث الاعراض ان الاشعري ومتبعيه من محققي الاشاعرة
فائده
قائلون بعدم البقاء والحق ان يختار القائل بتماثل الجواهر الافراد بتماثل الاجسام والامتياز بينها
بامور خارجة عن حقيقتها واذا انتفت لنتفى تمامه في محل الكلام بحث ولا فرضا عقليا اي
ان فرضا مطابقا للواقع بان يوجد فيه شي غير شي في نفس الامر وان جاز انفكاكهم عن الشيئين بناء على
ان هذا القسم مع حصول مفرع على الالتصاق والالتصاق انما هو لغاية الصغر فلا يميز العقل بينهما سيما اذا لم يصل الى
نهج العلم انك قد ثبت تماثل الموقف على مذهبه وانه لا يقول بالهيولى المطلقة وح فلا معنى
لقوله بانقسام الجسم وحده هيولى الا ان يريد بالهيولى ما هو في حكم الجوهر
او بعينه كذا قيل ولكان يقال مراده بعده وحده وما
كان الهيولى عنده كذلك وبشعره
لفظ الانقسام كما عرفت معناه

تم

قره كمال على شرح المواقف

٢٢٦

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين رب تمم بالخير واعصمنا [illegible]
الزيغ والزلل والخطأ والخطل واجعله خالصا لك المرصد الاول في الذات في تحقيق احوال الذات
وهو ما يلتبس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة فان قلت ما السبب في افراد المقاصد المذكورة
في هذا المرصد عما بعده [illegible] وتقديمها عليها قلت اما المقصد الاول فظاهر لان اثبات وجوده اهم مع ان الصفات
تتوقف عليه وجودا [illegible] وكذا الانتفاء في الخارج بالصفات السلبية اذ الافتقار [illegible] وجه العدول الى اثبات
المحول واما المقصد الثاني فلان نفي [illegible] ذاته ليس الا [illegible] الاختصاص بالصفات الثبوتية القديمة والصفات
ما ان ذا به خالق لسائر الحوادث
السلبية ايضا كما سيظهر واما المقصد الثالث فلا ارتباط [illegible] اشد ارتباط وانما لم يعد مع المقصد
في انه رجوع [illegible]
الثاني بناء على انه ليس ههنا تفصيل يعتنى بشأنه وانما هو [illegible] الى ما يجمع الامور العامة اما بامكانه
ينبغي ان يذكر في العنوان التتميم
او بحدوثه المتبادر من هذه العبارة و[illegible] في كلامه فيما بعد [illegible] الاستدلال بالامكان وحده [illegible] كان في اغنا
لمذهب جمهور المتكلمين وقد عد المسلك الاول للمتكلمين لم يلتفت اليه الشارح وحمل قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان
مع اعتبار الحدوث شرطا او شطرا او بحدوثه على اعتبار الحدوث وحده فقد جعلنا [illegible] المجموع قوله
اما بامكانه او بحدوثه وجعله متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه [illegible] الامكان على الامكان المجرد [illegible] الحق
انه لو لم يعد المسلك الاول بذلك [illegible] المحصل لكان اظهر حيث قال لا احب الآفلين [illegible] فضلا
عن عبادتهم لان الآفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني الافول وما هو حادث فله محدث غيره فما
لا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يجوز [illegible] ولا يكون [illegible] بالعالم [illegible] الافول اعني التغير [illegible]
تم الجوهر والعرض الآن قوله لا احب الآفلين [illegible] الجوهر على الوجه المذكور فلهذا افرد بالتفصيل
طريقه عدم حدوث الجوهر وبهذا التقرير يسقط ما قال [illegible] الاستدلال [illegible] عدم صلاحية الآفل ربا لا ثبوت الصانع
للعالم وان المحدوث يستدعي المحدث هذا فان قلت يحتمل ان يكون استدلاله بالامكان بان يكون حاصله
ان الآفل متغير من حال الى حال والتغير يستدعي امكان المتغير المحوج الى العلة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير
امكان المتغير بلا ملاحظة [illegible] للحدوث [illegible] الامكان بعد العلم به وكون [illegible] الدلالة على
[illegible] بعيد كل البعد والانتقال العلمي بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون ملاحظة [illegible]

لكان محدثا لمحل ما لا يكاد [illegible] كما سيجيء [illegible] السند [illegible] بحدوث الافعال على حدوث محلها [illegible]
كون الافعال امرا موجودا اما ممكن ان يناقش فيه نعم كونه امرا متجددا حال الافعال [illegible] لكن محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا
وقد يقال ان ذلك [illegible] برهان حدوث فانه [illegible] ان [illegible] ان المتحيز
بالذات [illegible] العالم الجوهري [illegible] لان المحدث غير ثابت عندنا [illegible]
للعالم الجوهري المشتمل على النظام الاحسن فان في هذا [illegible] بان افعالنا [illegible]
محتاجة الى الفاعل لحدوثها الظاهر ان المراد من الفعل [illegible] الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري او الحاصل [illegible] من حيث [illegible]
لان احتياج الفعل الى الفاعل في كونه فعلا وان كان [illegible] ضروريا فان قلت ما ذكره [illegible] يفيد الظن و[illegible]
من المطالب التي يطلب فيها اليقين قلت قد سبق ان العلماء [illegible] قطعية [illegible] ويفيد
اليقين وعلى هذا [illegible] الكلام لكن يرد عليه [illegible] ضرورة [illegible]
ههنا فعلها وان [illegible] مطلق [illegible] النوع [illegible] حدثت [illegible]
بين هذا [illegible] ان كل حادث لا بد له من محدث يلزم المصادرة على المطلوب [illegible] اتفاقا [illegible] دليلا
[illegible] الدليل عن هذا القياس وكل ممكن محتاج [illegible] الاستدلال بالامكان [illegible] الاستدلال [illegible]
[illegible] ان كل ممكن محتاج الى المؤثر بحدوثه [illegible] ان اراد انه محتاج اليه بحدوثه فقط يلزم المصادرة وان
انه محتاج اليه بحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الكلام في الاستدلال بالحدوث وحده فالحق
ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البديهة والواجب لا تركيب فيه اي ما يكون واجبا لا يكون مركبا [illegible]
وهذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه [illegible] هذه المقدمة [illegible]
[illegible] بالقياس والترتيب هكذا العالم الجوهري مركب [illegible] الواجب [illegible] فالعالم الجوهري ليس بواجب
ويلزم منه انه ممكن لانحصار الموجود فيهما [illegible] الاستدلال [illegible] وكل ممكن فله علة [illegible]
[illegible] الامكان وحدوثه [illegible] الصفات فان قلت [illegible] بهذا البرهان ان [illegible] علة الا ان له علة موجودة [illegible]
ان الماهية من حيث هي [illegible] جمهور المتكلمين [illegible] ان الماهية الواجبية علة [illegible] قد سبق [illegible]
بين اعطاء الوجود واعطاء وجود غيره [illegible] انقلاب النطفة [illegible] كناية عن العلم اليقيني والنطفة

في الاصل لما التعليل المذهب فقال مبدأ النطفة غذاء اي ما قليل غذاء و المراد منها المني و العلقة قطعة من الدم
الغليظ و المضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ و المراد باللحم ما فوقه من لحم وما اللحم الذي كسي العظام على ما نطق
بقوله تعالى فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين ويحتمل
ان يكون دخول ثم بالنظر الى مجموع قوله لحما ودما والامر ظاهر وترك المص ذكر العظم لتمام الاستدلال
بدونه عن مؤثر الشعور بتلك القوة المولدة المكنونة في النطفة كما يدعيه قوم تاهوا في الظلمات
واعلم ان الظاهر ان المراد بالاعراض الحادثة ههنا التي يجد كون النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر
به السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتبار يجد ليس بحادث بالمعنى المتعارف بل انما يتوقع على هذه الانقلابات
من الاعراض المختصة بكل منها مثل اللون المخصوص وغيره والله اعلم منبهة الى ان الاول ايضا يمكن الاستدلال
بامكان الاعراض وانفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود العرض في نفسه وجوده في محله لم يجعل الاستدلال
بامكان وجوده في نفسه حتى خفا انه لم يلتفت اليه ان الاجسام متماثلة فلا يكون اختصاص كل جسم بما له من الصفات
لذاته من غير احتياج الى مخصص خارجي فتعين الثاني وهو المطلوب ذلك منها يجد ابتداء اوالى وجوده او لمان الاشياء
بكثرها مستندة اليه ابتداء بلا توسط بعضها في بعض فذلك بحث اخر يستدل عليه بدليل مذكور في غير هذا الموضع
و رجوع بالاحوال الى اعتبار الامكان وحده فان قلت فليكن منع قوله والامكان محتاج الى مؤثر لان له مؤثر لكن
لا لامكانه وحده حتى يرد ما ذكره قلت مقابلة الممكن بالواجب يقتضي لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث
كالصفات القديمة فان قلت مدبر العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين فيصح ذلك
التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه
على ان عدم كون القائم بغيره مدبر العالم ليس لاستلزامه الحدوث لانتفائه بالصفات بل لاستلزامه الامكان كما لا يخفى
فالرجوع بالاحوال الى الامكان وحده صحيح ايضا فليتامل والمشهور ان المتكلمين ايضا سلكوا منهج الاستدلال
بالامكان بدل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات لكن اللازم من هذا المشهور ان اخذ مسلك
الحدوث لا ينتهي الى القديم فيحتاج الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والظاهر ان ذلك انما هو مسلك الامكان
فتدبر ولا يكون حادثا و الا احتاج اي هذا المؤثر الى مؤثر آخر لان الحاصل ان ذلك الصانع لو كان حادثا لزم اما الدور

المحالين

الا كصفة تع القديمة فانها ليست بواجبة بل ممكنة وليست بحادثة

اي الدور والتسلسل

المحالين واما التسلسل ولان الشان انه لزوم المطلب بمجرده من حيث هو كذلك فلا يستغنى الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان
الملزوم فلا يستقيم قوله فلا يكون حادثا فالاظهر ان يقول والثالث خلف باطل مع انه غير المطلوب ونفيه ذلك الصانع اما حادث
او قديم والاول باطل لزوم الدور او التسلسل والثاني هو المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو ضعيف من هذا المسلك اشار اليه صاحب
واما اثبات كونه صانعا للعالم كما هو المقصود فيحتاج الى مقدمات كثيرة في لفظة كثيرة اشعار بان في بعض
المقدمات السابقة بها اثبات احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور والتسلسل لا سيما نفي الامكان كما توهم اذ لا
احتياج اليه قطعا لثبوت وجود وجوده ذلك العجز على تقدير انتفاء امكانه وهذا ظاهر وان تسلسلت
اي تسلسل الدور لان بطلانه الظهر بل قد يدعي فيه الضرورة كما سبق لا احتياجه الى اجزائه ولان الكل جزء
منه ممكن لا يكون نفس ذلك المجموع ولا جميع اجزائه لانه المجموع الكل من حيث هو بلا ملاحظة
تفصيل كل واحد من الاحاد وجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بان يلاحظ ان كل واحد من الاجزاء علة
للاخر متسلسلا الى غير النهاية فيكون لكل منها مدخل مخصوص في العلية للمجموع ونظيره ما قيل في امتناع تركيب التصور
المعرف بالماهية بسبب ان يكون نفسها وكذا ممتنع ان يكون جميع اجزائها لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد
ذكر المجموع لدفع توهم صحة علية جميع اجزاء الشيء للشيء الخارج كما هو عليه في الذهن ويكون الحكم بالنسبة
كلا الامرين جليا بخلاف ما اذا اريد بالمجموع ما يدخل الهيئة الاجتماعية وبالجميع ما لا يدخل فيه ذلك فيلزم ان يكون
الجزء الذي هو ايضا يلزم توارد العلتين على ذلك الجزء وغيره كما لا يخفى وما سوى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب
لا يقال ما سوى الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب نفسه وثبوت الواجب لا يتوقف على التناهي وما يدل عليه
وان كان يستلزم ابطال اثباته يتوقف عليه في فلا مصادرة كما في الاستدلال بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهي
الممكنات متوقف على العلم بثبوت الواجب كما دل عليه قوله لا بد ان ينتهي اليه فاثباته بما يدل على التناهي يكون
مصادرة فان قلت العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة
ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر مستقل ايضا والكلام ههنا في انه يستدل
على ذلك البطلان بالدليل الثاني ولو استعين في الحكم بالتناهي والعلم به ببرهان التطبيق لم يكن ما ذكر دليلا مستقلا على
ذلك البطلان انما الممتنع ان يتصور اه هذا الجواب اضافي لا حقيقي فانه ضبط غير المتناهي بالحد واطلاق اسم الكل والجميع

علیه ممتنع وان لم یلاحظ اجزائه مفصلا کما اشار الیه فی بحث العلم موجود مهنا انما قال ههنا لان الکل بهذا المعنی غیر موجود فیما جزؤه معدوم وان اردت بها الفاعل لم یتعرض لسائر العلل الناقصة لان الکلام فی العلة الموجدة وهی منحصرة فی العلة التامة والفاعل ولم لا یجوز ان یحصل بعض الاجزاء بلا علة بل قلت الکلام فی السلسلة التی کل واحد من آحادها ممکن فکیف یجوز حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود علیه ما علی الکل علة لکل جزء منه مستند الجواز حصول بعض الاجزاء بلا علة مع قطع النظر عن فرض ممتنع منه فیما افتقارها ولعل معناه بلا علة مفروضة ومع علة الکل لجواز ان یکون مفرداه مؤدی قوله او بعلة اخری ویکون لفظ او للتخییر فی التعبیر مشارا بعنوا المفکك وان کان لا یخلو عن نوع تکلف علی انه لا یستند شی منها بالمفعولیة الا الیه اراد بالاصل رجحه قد اشرنا فی مباحث العلة والمعلول الی الاعتراض علی هذا الکلام بانا لا نسلم ان کل ممکن مرکب ممکنا لابد له من فاعل مستقل علی معنی ان لا یکون المرکب محتاجا الی فاعل خارج عنه ولما لا یجوز بالمعنی الذی اشار الیه الشارح فهو انما یجب فی مرکب من آحاد متناهیة یستند بعضها الی بعض علی ما هو المفروض فی السلسلة التی کلامنا فیه فلزومه فی الواجب ان لا یکون موجدا لکل جزء من اجزائه لما بینا من تجویز ان لا یجدی فی کون ما قبل المعلول الاخیر علة السلسلة وکونه معلولا قبلها بمرسة وطرح الیتامل فان قیل هذا منقوض او ای قطعا علة الکل یجب ان یکون علة لکل جزء منه کما یدل علیه قوله مع ان فاعل الشیء فاعلا للکل واحد من اجزائه وهذا السؤال بعد ما صرح فی الحکایات بقوله وهو ان یجب کل جزء منه ممکن غیر موجود وکان تقول انا سبق ان اثبتنا جوابه کما مر انفا بوجه الیه وفیه قال البعض لتعالیم علة الی الا یکون جزء ما قبل لا جهة النقض لان الواجب لیس بعلة مستقلة للکل بل لما سواه من الممکنات ولو سلم علیته الکل بمعنی ان ما هیته الواجب توجب وجوده بنفسه وغیره فلا نقض ایضا اذ یکون علة لکل جزء منه فلم یحتج الی نقضه الکل بامکان کل جزء منه نفسه ولا یخفی علیك ان امکان الکل یستلزم احتیاجه الی علة مستقلة قطعا فلا وجه لنقضه بتعدد الاغراض بالملزوم علیها الطعن علیه نعم لو استلزم احتیاج کل جزء منه الی الکل له وجه لکن ذلك الاستلزام فیما کل جزء منه ممکن وانا فی المرکب من الواجب الممکن ومثله لم یلزم صدور اثر من متعدد هو کما بیناه فی بحث العلة والمعلول فلا بعد بکم اخراجه لا فی نفع السند مع بقاء المنع لا یفید وعن الثانی وهو المعارضة لا یخفی ان

الثانی

الثانی معارضة مع الذی یقتضیه ظاهر قول المص انفا لو کان فاعل الکل او ویمکن ان یقرر بوجه یکون من قبیل النقض الاجمالی وهی لزوم المحال بتقدیر تمام الدلیل الاتی فی صورة النقض کلانه السؤال الاول ای علیه اعلل الان ما شرد ذلك الجزء فی السلسلة بتحصیل حالة وتاثیر علیه بتحصیله او تحصیل جاعلیه ولا شك ان جعل علة السلسلة ما یتوقف ترتیبه الاجزاء اکثر اولی من جعلها ما یتوقف علیه اقل هذا وقد اشرنا فیما سبق الی اندفاع هذا الکلام بان ما قبل المعلول الاخیر متعین لعلیة السلسلة لکفایته فی ایجاده وعدم احتیاجه فیه الی معاون اذ المعلول الاخیر لیس بعلة لشیء بخلاف غیره من الاجزاء فانه یحتاج فی ایجاده الی الجزء الذی صدر عنه وکذا انه حتی تکون تامة وتاثیرها فی الایجاد مما له فان قلت لما جاز القسم فی ذلك ابتداء کان باقی المقدمات المذکورة فیه مستندا کما یحصل الدلیل الی غیر علة عند المص من قبیل تعیین الطریق ولا یقدح فی تمام الدلیل کما صرح به فی ثالث تعریفات الحقول من معرفة الجمهور ولا شك ان عدم المجموع یکون علی انحاء شتی لا تعلق غرض ان فیما اشارة الی ما فی کلام المص من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم وجود موجب یکون ارتفاع المجموع بجمیع اجزائه ممتنعا بالنظر الیه وبهذا لا یظهر کون ذلك الموجد فاعلا جاعلا للمجموع لان کل واحد من آحاد السلسلة غیر المعلول الاخیر یمنع ارتفاع مجموع السلسلة بالمنع المذکور اذ ارتفاع المجموع بهذا المعنی یتوقف علی ارتفاع کل واحد من آحاده ومن جملة الآحاد معلول ذلك الجزء الذی فرض علة للمجموع وهذا الجزء یمنع عدم معلوله الذی یتوقف علیه عدم المجموع بالمعنی السابق وما یمنع المتوقف علیه یمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما اشار الیه الشارح من ان موجد السلسلة ینبغی ان یمنع جمیع طرق انعدام السلسلة وح لا یجوز ان یکون جزءها لانه من جملة طرق انعدامها انعدام هذا الجزء المفروض علة لها فیلزم ان یکون عدمه ممتنعا نظرا الی ذاته مع امکانه وبهذا یظهر وجه تفسیر قول المص اذا فرض عدم جمیع الاجزاء بقوله ای عدم ای واحد منها ویمکن ان یوجه کلام المص ایضا بان کل جزء من السلسلة انما یمنع عدمه بانعدام معلوله اذا کان موجودا والموقوف علیه عدمه ایضا او ما یمنع عدمه وعدم غیره لا یکون الا واجبا نعم ما ذکره الشارح اظهر فلیتدبر لانه عدم شیء منها لیس ممتنعا نظرا الی ذاته فیه بحث لان ما سبق انما اثبت انه یلزم ان یکون علة الشیء مانعا لجمیع انحاء عدمه نفسه اذ لو کفی کونها مانعة لبعضها او بعض انحائها بعد ما ذکر لجاز ان یکون

حاصل المعلول الاخير للسلسلة ويكون مانعا العدم بما يتقدم نفسه لكن لا بنفسه بل بما يوجد ما قبل فيه ويوجد ما قبله
مرتبة وهكذا على ما صورناه من قبل ثم الحق انه يكون العلة مانعة لجميع اى عدم المعلول اما بنفسه او بجزئها
للقطع بانا اذا كان علة وجوب علة له كان مجموع اب علة مستقلة لجميع د ومانعا بجزئه لعدم ذلك
المجموع لعدم احد جزئيه فليتامل وهذا المسلك يفتقر الى ابطال … فاصله ان علة الجميع لا يكون
خارجا عنه والا يرجع عن جميع الممكنات الواجب ولا يتوقف هنا على ملاحظة كون ذلك الجميع متناهيا او مشتملا
على الدور وان كان ثبوت الواجب يستلزم التناهى بخلاف المسلك الاول والثانى فانه يحصل فيهما بطلان
الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب صريحا واما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تحقيقه
عدم الاحتياج بالرابع والخامس ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلاثة الى كلامها اشارة الى اهدادية
بطلان التسلسل من غير احتياج فى اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتامل وقريب منه مكشوف فان
الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس ناظر الى امتناع العدم وهما متقاربان كذا نقل من اثر … وذلك
ان ينعكس هذا بين النظر كما يشعر به قول الشارح فى المسلك الرابع وينتج من ملاحظة … المعلول
لزم ان لا يوجد شئ اصلا اه قيل هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال التسلسل لان كل ممكن وان لم يستحق
الوجود نظرا الى نفسه فيستحقه نظرا الى علته فيجوز ان يتعلق كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية فينتهى الوجود
ولا يجب النظر الى ما ذكر ان هذا المسلك يحتاج الى نوع حدس وهذا المسلك افضل من المسالك الاخر
قيل هاهنا مسلك اخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود فى الممكن وكل ممكن موجود لا بد
من علة تامة بالضرورة فان كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاجت ايضا الى علة فلا يكون
نفسها علة تامة للممكن المفروض او لا احتياجا الى علة تلك العلة ايضا وان كانت واجبة او مشتملة عليه ثبت
المطلوب فيه ان العلة التامة للممكن فى مرتبة من المراتب جاز ان يكون نفسه كما اشار اليه فى الاعتراض على المسلك
الثالث ولما فى … المستقل بالتاثير جاز ان يكون جزءها وبالجملة بعض الاعتراضات الموردة على المسالك
المتقدمة متاتية هاهنا ايضا فتامل مانعا خ للعلة وانما قيد بهذا لانه لا غرض هنا منع الجميع وان كان
ممنوعا فى نفسه بل منع هذا الظاهر وجه عدم التعرض للانتفاء الحقيقى لان الدليل على لزوم اه فيه اثبات اللزوم

ابطال
هو الدليل الصحيح والذى يبطل هو الفاسد فعلى تقدير ان يستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم لا خلل فى
ذلك الدليلين الفاسدين وايضا اللازم للدليل هو العلم بالمدلول فاللازم على تقدير تسليمه هو
انتفاء العلم بالطرفين ولا محذور فيه لكان وجوده لما نفى ما بينه لو جعل وجوده على مفهوم
الكون فى الاعيان المضاف الى الذى سقط الجواب الاول لكنه خلاف الظ لان العالم قديم بدليله فيه
ان القديم من العالم عند من يقول به بعض اجزائه اذ لا شك فى تحقق الحوادث فيجوز ان يكون الواجب
موجبا بالنسبة الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ما عداها فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان
حمل الاختيار والايجاب فى قوله لما مختارا او موجبا على الاختيار والايجاب بالنسبة الى الكل فمستويا نه منع
الملازمة الا ان المتكلمين فالملزوم بانه تع موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها
مكان ما ذكرنا كلام الزامى فتامل لزم قدم الحادث اليومى او الشخص اذ لو توقف كل حادث
بعد … شرطا حادث لزم … والاولى الاول اى فى ذات الواجب … اى باعتبار صفته الحقيقية
التى هى العلم فنظر طباق قوله الان اى لا فى صفاته الحقيقية فانه علة اه ان هذه الافعال المتقنة
لا يستند الى عديم العلم هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب استناد جميع الاشياء
ابتداء الى الله تع فلا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب … فاعل هذا المتقن بل يكون الفاعل امر …
صادرا عنه عز وجل بالايجاب احتاجوا فى ذلك الى وجوه اخر قيل عليه لو استدلوا على اثبات الصانع
بحدوث العالم فهو سبب قدم صانعه وان استدلوا بامكانه فهو سبب وجوبه واجيب بان الامر كذلك
لكنهم لم يتعرضوا لشئ منهما عند اثباته بل جعلوا كلا منها مطلبا اخر اما لذاته وهو بط وان ابتنى على
قد سبق فى موقف الاعراض اعتراض على كل من المقدمتين المذكورتين هنا فلينظر فيه والاقرب بيان الازلية
والابدية ان يقال لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم فيحتاج ترجيح وجوده على عدمه الى مرجح
خارجى فيتسلسل … فانه تعالى … من الصفات السلبية وهو مبنى
على … ولا ضرورة الى … جاز ان كان اللازم … من الصفات
الوجودية المتعارفة … ناقلا …

بين كل موجودين اي بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وعند اهل
السنة ومنهم الشيخ ان وجود كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق وان اوله المصنف فيما سبق
بان معناه انه ليس للوجود هوية مغايرة لهوية الموجود هو المثل اعتبار والمعادين واصله الفرقة
لانه من الندو وهو النهوض وكان المعادين ينهض كل منهما الى الاخر فهو منزه عن المثل اما في ذاته فلما
ذكره واما في صفاته فلان شيئا من الممكنات لا يسد مسده في شيء من الصفات وكما ذكر السيد بعد المثل يشير الى
مماثلة سائر الذوات في الذاتية والحقيقة وبين كلامهم على ان مفهوم الذات تمام حقيقة ما صدقت عليه كما سبق
والاشتراك ذاته مع سائر الذوات يعني ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق
على الكل صدق العارض على المعروض مما لا نزاع فيه والحيوة والعلم التام انما يعيد الحيوة بشيء بعينه
بل حيوتنا كما قيد العلم والقدرة لان حيوته تعالى مخالفة بالنوع لحيوتنا على ما سيجيء في رابع مقاصد الموقف
الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه انهم صرحوا بان علمه تعالى وكذا قدرته ليس
بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف مماثله ويمكن ان يقال انما يعيد الحيوة لان حيوته تعالى عند غير الفلاسفة
وابو الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سيجيء والظاهر ان مراد مثبتي الاحوال بها العالمية والقادرية
الثابتان جعلوا ما يميز بين تعالى فقيدها بانها تعبيد الحيوة في حاله والله اعلم ليس كمثله شيء قيل
الكاف زائدة اراد بها التاكيد ونفي المماثلة محذوف بين حرفي التشبيه معتقد ليس كمثل فلان احد وقيل الكاف
صلة زيد في الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله فان آمنوا بمثل ما آمنتم به يقال هذا ليس كلام
اي كلامك والكلام في هذه الاية مبسوط في المطول وحواشينا عليه فلينظر فيهما من اشتراكه في الحقيقة
مشاركة النفس قد سبق في بحث الوجود ان المشاركة في الحقيقة يستلزم المشاركة في اللوازم ويشير اليه
الان ايضا فنفى المشاركة في اخص الصفات يستلزم نفي المشاركة في الحقيقة فلا يصح قولكم دون المشاركة في الذات
والحقيقة اللهم الا ان يكون مراده مجرد التسدد لا الاحتجاج بهذه الاية مع كونه في الحقيقة محل الكلام
على [illegible] والسيد فيما سبق مشترك بين الموجودات فلا يحصل به التميز عن جميع الذوات [illegible] الذاتية
وان حصل التميز عن بعضها وهو [illegible] المعدومات الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة ومقصوده [illegible]

ما يمتاز به عن جميع الذوات وقد عرفت ان الحيوة المذكورة ايضا كذلك بقي ان يقال المشترك هو الوجود المطلق
ويجاب بان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو ضم اليه التقييد بمجرد نفي المنافاة من غير تعرض
لاشتراك الوجود لكان اولى ويمكن ان يقال مراده بيان الامر الذي يميزه عن غيره ويكون معقولا لنا
حتى يمكن تحديدنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصه وانما يعقل بالمفهوم الكلي وان كان مختصا
في وجود الوجوب فتامل فيلزم التركيب في حقيقة كل منهما فان حقيقة الشخص عين اي يهيئ في الخارج
كما سبق تحقيقه فلا يلزم التركيب فيه حيث لو سلم فالتركيب العقلي ايضا ممتنع في الواجب تعالى كما سبق بقي ان يقال
تعين الواجب تعالى زائد على حقيقته عند المتكلمين وكذا عند [illegible] ليس [illegible] تعالى والمتشخص مركب
فلا يلزم التركيب فالاولى في الاستدلال ان يقال ذلك التعين ليس مقتضى ذاته والا لا لازم ذاته تعالى والا لم يوجد
شخص اخر من تلك الحقيقة مع ان المفروض اشتراك الذوات في تلك الحقيقة فتعين ان استناده الى امر منفصل فيلزم
الاحتياج ويمكن ان يقال مراده بيان لزوم التركيب في ذلك التعين لا لم يجز ان يكون ذاته تعالى والا لازم ذاته لما ذكرنا
ولا عارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج فتعين ان يكون جزءا منه لامر مختص وذلك الامر اما ذاتي او منته اليه لئلا يلزم
التسلسل على التقديرين يلزم التركيب فتدبر اعني اشتباه العارض بالمعروض لانه لما سبق ان نحو
اعني اشتباه مفهوم الموضوع لما صدق عليه في ان الباعث على ما ذكره كون الشبهة الموردة من اشتباه
العارض بالمعروض ذلك شيء الشبهة بفتح اي [illegible] استعاره للعلل الذي يرفع
شين الشبهة وعاد الاغاليط عن بناته [illegible] فيه ما تقدم فان قلت حاصل الاستدلال انا نعقل ماهية
الوجود والوجوب مع الغفلة عن الواجب لكلية فيكون زائدا عليه [illegible] المعلوم عين الصور
المفروضة هو الغفلة عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث انه واجب لا عن تعقله بوجه
ما على تقدير صحته اشارة الى المنع لجواز ان يكون وحدة الوحدة نفسها وبانه لا يلزم في جواز وجود
طبيعة وجوب جميع افرادها لجواز ان يكون الوحدة وحدة [illegible] الوحدة عدمية كما تقدم مرارا
تنبيه يقال [illegible] الاظهر ان يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى وفي هذه العبارة
قصور لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى الذات تعالى لم يصح [illegible] لجعل عدم العروض للغير سببا

اي اداء المعنى المراد من العبارة

وهو مناط الوجوب الذاتي

فانهم يفرقون بين الثبوت والوجود ويقولون المعدوم الممكن شيء

للامتياز لان كثيرا من الجواهر كذلك الا ان يجعل ضمير به وصفه بوصف اعني الوجوب المضاف من حيث هو
مضاف لسبيل كونه سبب امتيازه الذاتي وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر فيراد بالغير ذاته من ابن البيان
منه ان يكون المراد بالغير المذكور في قوله وتمايز عن غيره وكون بهذا المقصود وان كان راجعا الى الموقوف
ويراد بغيره الوجوب اذ لا معنى لحمله على الموجودات قطعا ومن ثم على تقدير صحته ان المقصود بيان امتياز الوجود
المطلق عن الموجودات الى ضمه مع ذلك الامتياز بما لا اشتراك فيه لكنه ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود انما
بيان امتياز ذاته تعالى عن ساير الذوات وبيان امتياز وجوده تعالى عن ساير الوجودات الى ضمه نعم لما
جميع الممكنات قالوا لا يخفى ان نور الشمس اذا وقع على الاشياء لم يعرض له بسببه نقصان اصلا واذا كان في
المحسوسات شيء كذلك فلم لا يجوز ان يكون وجودها كذلك في المعقول كذلك في الحق انه عذر بارد ومن الصفات
السلبية تسمى بنعوت الجلال كما ان الصفات الوجودية تسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية
شانا فان التنزه عنا انما فضل منها انبات صفات وجودية زائدة على الذات وهذا التنزيه هو معظم المقصود
من بعثة الانبياء عليهم السلام كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب ليس في جهة ولا في مكان ان اريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية
او الحركات المستقيمة فيكون من الكيفيات الجرمانية وحدود للامكنة لان الامتداد يكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو مكان
الكل وان اريد بها المكان الذي في جهة ما يكون عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافته ما ثم الملازمة بين نفي
المكان ونفي الجهة ان سلمت لم يتعرض في الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح كما لا يخفى
الى ان كونه في الجهة او ان في جهة الفوق كما هو مذهب فقصده بجهة الفوق انتفاء وكذا المراد من الجهة
في قوله ومنهم من قال انه في الجهة او جهة الفوق اطيط الرحل الاطيط صوت ثابت للرحل الابل
من ثقل الحامل وكذا صوت الجوف من الجوع وقيل بمسافة غير متناهية هذا قول البعض ولا يخفى انه
بعيد لانا في مقصورة بين حاصرين تكلف يعقل عدم تناهيها راجعا الى الشناعة
المنع قيل فيه بحث لان اثبات الجهة لا يكون الا للاجسام ان اثبات الرؤية الا للاجسام ليس كذلك
واجيب بان الرؤية ليس بعيد على النزاع وهو الاتفاق بخلاف الجهة فان المنع فيها
النار البهوية ههنا ... اما ما سواها فلا نسلم الملازمة القائلين بكونه في جهة

على

على العرش صح اللزوم لكن لا يكون هو ... مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان على هذا المطلب العالي
ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو السطح والبعد المجرد الموجود واما اذا قلنا بانه الخلاء المتوهم كما هو مذهب
فلا لان القديم موجود لا اول له ولا وجود للمكان اللازم الآلائي بديهي ان التوابع بالذات لا بتة فيلزم فيمتنع المحيط
وفيه منع ظ وان اراد بالقدم الازلية ورد عليه ان البرهان فيما سبق نفي القدم بالمعنى الاول ... لان
ذاته نفي الازلية فكيف لا نقدم الحوادث ازلية بلا مرية فيلزم المكان للواجب فان قلت انما يلزم المكان
الواجب لا نقول الاحتياج الى الغير في الوجود واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه في التمكن فلا يلزم الامكان
قلت لا شك ان وجود المتمكن بدون المكان محال والاحتياج اليه في التمكن احتياج اليه في الوجود لان
بل يجرد الاحتياج الى الغير ينافي الوجوب الذاتي الذي هو حيثية انتفاء المطلق كما اشير اليه في مباحث
في مباحث الوجوب فيمتنع لزوم المكان الواجب قياسا على الاحتياج في كونه تعالى في حامل ... غلط
ووجه المكان فيه انه ايضا ... وجود المكان ... على ان المتكلمين على تقدير وجوده لا يتم ايضا
لان اللازم من عبارة الخلاء عدم احتياج المكان الى كون المتمكن فيه ... الاصل عدم الشفاء ... منعه
فالصواب ان يستدل على هذا المطلب بانه لو كان الواجب في مكان لم يكن منفكا عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه
لان الاكوان حادثة عند المتكلمين ايضا كما سبق وكل ما وجد سبق من ذاته في حادث فيكون الباري تعالى محلا للحوادث
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث فيكون اختصاصه ببعضها او قيل لم لا يجوز ان يكون لذاته نسبة مخصوصة
الى بعض الاحياز ويكون المخصص هو الارادة واجيب عنه بان ... لاختلاف النسبة فيها بالنسبة
اليه وعن الثاني بان ... والتمكن الى الارادة يوجب حدوثه والمتمكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق
ايضا معترف به فان قلت لم لا يجوز ان يكون قبل هذا المكان في مكان اخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن
مطلق المكان قلت لا انتقال من مكان الى المكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة وللحركة حادثة فظلمها
كونه محلا للحوادث مستلزم حدوثه في غير ذلك علوا كبيرا اي هذا فعل التحيز من مطلق الشاذ من ضرورة مطلقا
اي ما ذكرت الا ان ... من ان استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا كانا من جنس واحد وههنا ليس كذلك
لكان جوهر الا ... كون الواجب ... والمراد بالجوهر ههنا هو المتحيز القائم بنفسه والعرض هو المتحيز القائم بغيره

ويمكن ان يستدل بهذا ايضا على بطلان التمكن في مكان مخصوص لاستناد الى الارادة

ومن البين انه لا واسطة بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام كون شيء اصغر الاشياء كونه متحيزا ان يجانبه غير قابل للقسمة الصلا غاية ما في الباب على تقدير افتقار الامكان في وجود الجزء الغير المنجزي ان يكون من اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة فلانه ح يكون جزء لا يتجزي فان قلت يجوز ان يقبل الانقسام فرضا لا خارجا فلا يلزم كونه جوهرا فردا او لانه يكون جسما قلت ان طابق الفرض الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم انه لا يكون جزء لا يتجزي بل جسما مركبا من شيئين او اكثر لانتفاء الواسطة على ان الفرض ح ان لم يطابق ظاهره به فلا ينافي كونه جزء لا يتجزي واصغر الاشياء كما حققناه في موقف الاعراض بنا على تماثل الاجسام فان قلت لا يلزم منه المساواة في الحصول في الحيز الاي في الماهية فيتحقق حينئذ الثاني قلت مبني تماثل الاجسام تركيبها من الجواهر المتماثلة لا تساويها في الحصول في الحيز مع انه لا يلزم منه الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فانهما من اللوازم الخارجية كالسير في الشايع فيما سياتي بل على تماثل المتحيزات وجها الافراد من هذا مما لا يناسب لقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات ولبنا على تماثل الاجسام فقط ففيه ان تماثلها بنا على ما ذكره لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة في الاحكام فلا يصح قوله فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه تعالى اللهم الا ان يقال عدم كونه تعالى جزء لا يتجزي ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما فيساوي الاجسام المتحيزة في التركيب من الجواهر المتماثلة فيلزم ح احد الامرين المذكورين وانت خبير بان اثبات استلزام التحيز التركيب من الجواهر المتجانسة دونه خرط القتاد والجواب منع الضرورة العقلية كيف ولو كان ضروريا لامتنع الخلاف في الجسم العظيم وهو ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه لاختصاصه بمقدار معين ووضع معين قد يناقش في ذلك لجواز ان يكون تحيزه على سبيل التبع لتحيز الشيء مع ان لا يكون له في ذاته مقدار معين ووضع معين بل يكون موصوفا بهما على سبيل المجاز وصفنا الكلي انما موصوفة الكلي انه اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افراده المختلفة في الاوضاع والمقادير هل ان تسليم العقلا القايلين بوجوده تعالى عدم تحيزه مما يكفي لنا اذ غرضنا انه لا يمتنع نفي ام لا يثبت له العقل جزما ضرورة فان هذا القدر يكفينا في منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يجدي في هذا الغرض كما لا يخفى فاما ان يتصلا او ينفصلا قيل الاولى ان يبدا بقوله اولا يقال هذا الا اذا كان ونسخ الجميع عن المعقول كما فعله الثالث لكان احسن والامر فيه سهل الثالثة اما داخل العالم فيلزم الفرق بين الدليلين باعتبار

كل من الشيئين فان الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل او خارج ولو اشترط فيه كونه من خارج فالقول اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك والمراد بالخروج ههنا ما يشمل المماسة من خارج والانفصال والاولان فيهما الخلط اما الاول فلان العالم محدث فما سوى فيه يكون في تلك الجهة واما الثاني فلانه فان كان خارجا عنه يكون في احد الجهات الست منه فلا جهة تعقول يصادف الكل اشغل لست تقوى ما المحذور في افتقاره انه خارج ومنع ما ذكر فيه وكلام ثم هي انه الخروج بمجرد سلب الدخول هذا لا شك انه المتبادر في فرض تلك السلب وهو ما يكون في حيز مباين عن العالم ويعد المتبادر الافضل هو مراد المستدل فلذا كان الاختيار والجواب منع التقريب ان كان المقصود الوجه الرابع الزام المتكلمين القائلين بان منع القيام بالغير هو التحيز مطلقا سبحانه تعالى بهذا الجواب لكن لا يفيد للمفسرين اثبات مطلقه وانما يحصل به الزام بعضهم وقد يتبادر فيه تقريب او جعل الآمدي هذا وجها اخر وما كان قريبا من الدابع هذا الحكم الحق بانه تقريب اخر له وفي كلامه ايما اي انه كلام ابتداء في قبل ملاحظة المهم اكثر ان بقي وان كان علينا منه الدفاع ولذا سكت عن جوابه فلا يخفى انه لا وجه له بعد منع تغير القابل بغيره بما ذكره المركد بالاجماع على ان في صفات الجماع المجسمة مع اهل السنة ولو اريد الجماع الكل وجب ان يعلم الصفات الاحوال ولا افضا ما ليصح دخول المعتزلة والحكما فيه من الايات والاحاديث نحو قوله تعالى ثم استوى على العرش مشعر بالتحيز يقال استوى فلان على ظهر دابته اي استقر والمجي والاتيان والنزول والانتقال من مكان الى مكان والعرش مشعر بالتحيز والجهة والصعود والعروج والحركة الى جهة العلو وكذا نعالى اليه مشعر بكونه في تلك الجهة ايضا نعم من في السما يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن الاستدلال به مبني على رجوع الضمير في دنا الى الله تعالى والرجوع الى جبرئيل هو ما حكوه في كتب التفاسير وقد يستدل على التحيز بتشريع رفع الايدي الى السما عند الدعاء فانه طريقة متوارثة من السلف والجواب ان ذلك الرفع ليس لان المدعو في السما بل لان السما قبلة الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلوة وكما ان الله عز وجل خصص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له ان يخصص بعض الجهات بالتقرب اليه بالدعاء اتيانه عذابه وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات بعدها ظلل منه كما نقل في القصص والدنو هو قرب الرسول ع م بعين ان دنا الله تعالى من رسوله ع م كناية عما ذكر فلا نظن انه مبني على ان الضمير في دنا راجع الى الرسول ع م بل الاظهر ان يقال دنا منه ع م

رفيع مكانته وخص بالليل او وخص بسماء الدنيا مبالغة في التلطف فلو اشارت الى السماء
علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها اه ادعاء هذا العلم والحوار ان كان لاسناد معناها الى العرض المقارن
لاشارتها الى السماء فلا كلام فيه وان كان لاسناد معناها الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة
ففيه انها انما تدل على ذلك لو كان السؤال بامتناع الاله واما اذا كان بابن الله تع كما هو المذكور في الاستدلال فلان
المذكورة محل بحث لان الله تع اسم خاص بذاته تع لم يطلق على غيره لا في الجاهلية ولا في الاسلام كما صرحوا
به فمن اين يعلم من تلك الاشارة انها ليست وثنية وانها تريد انه تع خالق السماء وليست على معتقد كفار العرب
من كونه تع في السماء على ما ذكر القاضي وغيره في تفسير قوله تع ءامنتم من في السماء من جواز كون الاية على زعم
العرب فانهم يزعمون ان الله تع في السماء تع عن ذلك علوا كبيرا وذهب بعض الجهال الى ان الكفار [illegible]
السلف في اللفظ الاول يعني ما لحكم بالجبل مطلقا اما على التغليب او على اطلاق الكلام مع عدم ورود الاذن و[illegible]
حين كونه جسما بالمعنى المكشوف
الايهام بانه لا يجوز في حقه تع اصطلاحا على ان اجزاء الجسم [illegible] والقائم بنفسه من افراد الجبل لانه مخالف للعرف
واللغة وما اشتهر من الاصطلاحات لو كان الكلام منحصرا في هذا الاستدلال على تقدير تمامه انما يتاتى اذا
لم يستدل على نفي التحيز بما يتوقف على نفي جسميته كما في بعض الادلة السابقة فيلزم الترجيح بلا مرجح
فيلزم الدور
فيلزم الا يجوز اسناد الترجيح الى الارادة والحق ان الاستدلال مبني على تماثل الاجسام وقد ذكر في بعض
المقاصد ان هذا اصل يبتني عليه كثير من قواعد الاسلام فلا يجوز في كون المخصص هو الارادة اذ ينتقل الكلام
الى المخصص لتلك الارادة على ان بعض الصفات مما لا مدخل له في تعينه المتقدم على اتصافه تع بالارادة فلا
يكون الارادة مرجحة لاتصافه تع بها وايضا فالمستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه تع محلا
للحوادث يكون المخصص خارجا هذا ايضا مبني على تماثل الاجسام لان الواجب بصفاته دون [illegible]
وهو محض اذ ذات الواجب [illegible] هذا من [illegible] منافيا لخلاف
ما اذا كان تماثل الاجسام انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام في اوائل [illegible] في
الاواخر ايضا وصرح الشارح هناك بان قوله اذا وجدت يدل على زيادة الوجود المطلق وقد سبق منا الكلام
فيه بان زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم يلزم بذلك صدق هذا التعريف على الواجب وبطلانه

الفعل

القول فيه بعض البسط فليرجع اليه كما في الالهية والكلام لفظ محمد يدل على انهم لا يعرفونه
بالجهة والمكان وقد سبق تصريحهم بجواز كان مراده هذا الجزء تحقيق ثابت باعتبار قولهم بالجهة
سواء صرحوا به ام لا ويجوز ان يكون المراد [illegible] كلمة فلا يكون رجوعا عنه [illegible] قيل
الجوهر على الباري سبحانه بمعنى الموجود القائم بنفسه بمعنى الذات [illegible] الحقيقة اصطلاح شايع بين
الحكماء وعليه قول محمد بن كرام ان الله سبحانه احدي الذات احدي الجوهر او الذاتي [illegible]
بمعنى الواو والالف المعنى اذ التسمية انما هي بين امرين لا بين [illegible] وفي مثل توجيه اخر ذكرناه في
بحث الحد من حواشينا على المطول والالزم كونه واقعا في الزمان ظاهر وتناقض يدفعه ان يكون في كلام
الشارح في مباحث الزمان من ان الثابت اذا نسب الى المتغير بالتقدم الزماني لم يحتج المتقدم الى
الزمان والظاهر ان المتقدم الزماني عند الفلاسفة تقدم لا يجامع فيه القبل البعد ويكفي فيه مقارنة
المتقدم لزمان لا يقارنه المتاخر اللهم الا ان يقال ما ذكره الشارح هنا متابعة للمص وليس مختاره
كيف وتقدم الباري عز اسمه على الحوادث لا يتاتى ان يكون زمانيا عند الفلاسفة كما ان تقدم الاب على الابن
كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا بجواز اجتماع المتقدم والمتاخر في غير التقدم الزماني وبذلك استدلوا
على سرمدية الزمان وبهذا يعلم ان قوله لم يتقدم فان عندهم انما يمتنع بالنسبة الى القديم مرادهم
العالم عن وجوده في زمان اي من وصفه الواقع فيها بان يكون منطبقا على الزمان كما هو المتبادر
من لفظ في بالنظر الى الحقيقي ان الشارح بخلاف المقارنة كما ان فيه كلام [illegible] بحث
الكلام [illegible] بادنى بصيرة منها انا اذا فرضنا قبل فلا جهة هذا الشرط [illegible] فيما سبق في الذي لم يحتج
بعد الثاني والثالث لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية والتحيز [illegible] ان الحلول هو الاختصاص
الناعت بان الحال تابع للمحل [illegible] منافي للوجوب الذاتي الذي [illegible] المستغني
المطلق [illegible] الوجوب الذاتي في الصفات [illegible] لا يقدح فيما ذكرناه اذ تعدد [illegible] التبعية
لو استغنى عن المحل لذاته [illegible] الذات علة مستلزمة لذلك الاستغناء فلا يرد جواز [illegible] تخلف
[illegible] فان الاستغناء [illegible] الاحتياج فلا واسطة بينهما [illegible] الاعتراض على انتفاء الواسطة

الذاتيين وصفا بناء عنه في ثاني مقاصد من هذا العلم والمطول فلينظر فيه وقد تفارع في تصحيح اصل الاستدلال بمجرد عدم تبيينهما بالذات آنسنا ثم الانه كان الواجب مستغنيا بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وهذا انما يتم لو لم يكن وجوب السنفا الواجب معللا بان انتفاء يستلزم الاحتياج المستلزم للامكان فتامل فيلزم محالان معا لا يقتضي لزوم المحال الذي هما عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث الحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا ممنوع الا بدليل اي الصفات الممكنة القديمة قد يسلم فادعاء لزوم المحالين الزلما للمعترف القائل بالحلول وقدم الحال او لا شك في صحته فان المحل ان قبل الانقسام اما ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله من حيثية اخرى ام لا لزم الاعتراض به فلا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول لجواز ان يكون محله بسيطا اي نعم يرد ان ما ذكر لا يدل على عدم حلوله في المجرد الا ان بني الكلام على عدم ثبوت المجرد بل على ما تقرر عندهم لكن في تمام دليله كلام فلا يمكن الجزم بعدم حلوله ويجوز ان يكون لذاته تعالى خصوصية للتقضي مع تساويها الكل في القبول بما لا يبلغ اليه بل الاجسام الاولى ان يقول بل الجواهر المتحيزة لان الانتقال يتناول الجوهر الفرد والجسم وكانه اكتفى بالاجسام لان انتقالها يستلزم انتقاله ضرورة ان انتقال الكل يستلزم انتقال الجزء ولان انتقال الجسم متفق عليه وضبط مذهبهم ليس بمراد ضبط مذهبهم في الحلول والاتحاد ولان القول باحد المذهبين الآخرين ليس قولا بشيء منهما بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا ويكفي في التقريب انما اشتماله على القول بالحلول والاتحاد وكذا بقي فيما لم يذكره في الضبط وهو ان اتحاد صفته تعالى ببدن عيسى عم واتحادها به وهذا الظاهر الا ان يكون وجه تركها لبعدها عن الوهم جدا ان الذين لم يقولوا بشيء من الاحتمالات الستة طائفة منهم اذ لا شبهة في قول بعضهم بالحلول والاتحاد فلا ينافي هذا الاحتمال الجزم بان التي لا يقولون بالاحتمالين طائفة منهم النصارى واعلم ان ههنا احتمالا رابعا وهو القول بتعلقه ببدنه او نفسه من ذاته تعالى او صفته قال الامام الرازي في نهاية العقول القول بالتولد مرجعها الى اتحاد الذات والصفة ببدنه عم او حلول الذات او الصفة فيه اذ لا يعقل التولد بالاشتراك بان يكون جزء من الاب في الابن ومن هنا تبين ما يبنى بعلم وجه ترك المصنف الاربعة واتفق على كلها باطل الا انه فيهما عليه اهل الحق الا انه لم يرد في شرعنا اطلاق الاب على الله تعالى ولا الابن على المسيح عم حذرا من الاضلال

وصفنا

وصفنا في البينة فانه امام المعترف السادس في آخر الحيوة بعد الخفة السابقة بخمس وعشرين سنة كذا نقل من اثاث ربح ثم ان شيخ الكتاب وقت رؤية الانتفاء وعلى باقي الفرق الاسلامية كانت منتشرة في الآفاق ولم يمكنه حذف العبارة من جميعها فانه كثيرا ما يقصد الشيطان الاضلال في الكلام ظهور الروحاني على صورة الانسان بطريق الحلول او الاتحاد ولا شيء منهما فيما ذكره في المقصود ثم بين ما في المحقق فيه ما يجوز تمثل مثل ما وهم التنظير لا التمثيل والعشرة الطاهرة الرجل يسدد ربطه والمراد بها عليا علي واولاده رضوان الله عليهم ونقل عنهم انهم يسند لهن علي الاتحاد كرم الله وجهه بقوله تعالى ان الله هو العلي الكبير فانظر الى جهلهم وحماقتهم والا جاز اي ان لم يكن الاتصاف بالنسبة بالتجميل اتصافا للبارئ تعالى به جاز تجدده في المحل حتى لم يبدو جواز تجدده في جميع الصدور الا انه ان تمكن ايجاد العالم في زمان التجميل به مع ان سلبه قديم لا يمكن ان يتجدد فتامل فتقبل بعد الاول وقيل لكن منهم من زاد على ذلك فادعى ان الحوادث وهو السمع والبصر مستندة الى القدرة القديمة لا تحتاج الى القدرة القديمة ان كانت من شأنها التخصيص لم يحتج الى اثبات الارادة بالنسبة الى سائر الحوادث ايضا وان لم يكن من شأنها ذلك كما هو مذهبهم لم يصح اسناد هذه الحادث اليها الاول هو جاز الى آخره فان قلت هذا الدليل ينتقض بالمتجدد فانه لو جاز قيامه بذاته تعالى جاز ازلاه مع انه متجدد اذ ذلك قلت بطلان اللازم ههنا ممنوع اذ المحال هو جواز ازلية الحادث الموجود لا جواز ازلية غير الموجود الا بان اعدام الحوادث ازلية نعم لو كان منشأ استحالة ازلية الحادث منافاة وصف الحدوث لها لاستحالة ازلية المتجدد ثم النقض فليتامل ويلزم انه في القابلية ورد عليه ان انه فيها لا يلزم على تقدير لزومها للذات نفيا فلا وجه لهذا الوجه على اللازم وقد يجاب بان المراد بالقابلية الاستعداد الذي لا بد منه في الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف فلا يتصور استعداده لها بالمعنى المذكور وانت خبير بانه هذا الجواب لا يدفعه قبل المنع في بيان بطلان اللازم وصحة القابلية ازلا يستلزم صحة الطرف ازلا اذ لا شك ان القابلية لها الحدث بمعنى الاستعداد المذكور كما ان ازليتها منافية لا ازليته لا يقتضي الاستعداد فلا يستلزم صحة ازلها مع انه ينتقض بالحلول من طرف التسلسل قبل الاستعداد المذكور بمعنى ظاهر الصور الى آخره بيان القابلية وهنا بمعنى جواز الانفصال كما صرح به والصفة

اليه اي بعقد له موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بعني ان نوع
الكمال قديم محفوظ وجوده بتعاقب الافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث ذلك النوع
وان لم يوجد بدون فرد كما زعم شارح المقاصد ومنها بحث فخر الاسناد والمحقق والاثير رادا على
فيها المتانة جلاء وهو ان القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام متناقض لان القدم يجب ان
يكون سابقا على كل حادث اذ المراد بالقدم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد
ان يكون سابقا على كل واحد مما يتعاقب عليه الحادث فيلزم ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل
واحد مما يتعاقب عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد
له حالة بل يقارنه دائما بعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال منها الا ان لا يكون سابقا على كل
فرد منها اذ المنافاة بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه والحق ان المنافاة نقض
انما يلزم ان استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي يعني مجموع الافراد الموجودة او لزم
سبق القديم على كل ما يتعاقب عليه الحادث في زمان واحد اذ لو لم يستلزم هو كون السبق [illegible]
كما هو الظاهر يلزم ذلك كما لا يخفى على المنصف كما اشير اليه الملخص اي في بحث القدرة حيث قال
بيان امتناع ذلك يستدعي تطويلا بعيدا فاطلبه مما تقدم ويمكن الجواب عن الوجه الثالث قبل هذا الوجه لكمال
فلعله اراد ما يتقدم لا يتأثر ذاته تم عن غيره انه ليس له جهة التأثر الا القبول لانه واحد حقيقي
فليس له جهة التأثير الفاعلية غاية ان يدل هذا على نفي الصفات مطلقا واريدوا بالغير ما عدا تلك
الصفة لا نفسها بناء على انه تم لما لم يكن فاعلا لمقبوله لم يكن من الفاعل المغاير وانت خبير بان فيما
ذكره غير مندفع ايماء الى بطلان ذلك اعني فلا اعتبار على الجواب في ايضا اولا او لا دليل على صحتها اذ
لنا لم لا يجوز ان يكون اريد بالقدم معنى وجود [illegible] مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم ان
لكل صفة حادثة ضدا وان اريد بها ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد كل حادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم
ان يكون عدم العالم حادثا وليس كذلك [illegible] فانه لو كان [illegible] بيانه عليه [illegible] الايضا لا نسلم ان ما قبل الحادث
لا يخلو عنه او عن ضده واما الجسم فيقبل الالوان [illegible] للجسم كما في الشفاف والرابعة اذا [illegible] تم الدليل الثاني لكنه
ليس بتام لان الحوادث

لا زمة للموصوف كانما نعتا الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا كانت
عارضة لكن يرد انه تعالى لعدم لزوم مثل هذا النقص على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث اذ القابلية بمعنى الامكان
الخاص وان لم يتحقق لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود محقق قطعا وان لم يتحقق الاتصاف
ثم ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتباري فلا يلزم تعاقب العدد اعتبارية غير متناهية على الذات القديمة
ولتي انه متصف بما هو له المحصورة بين حاصرين فقد يعترض عليه بان الذي لو كان معروضا للسلسلة لكنه ليس
بطرف لها وتحقق ذلك انه الانتهاء الا بناء الى ما فرضنا فالقابليات التي هي شروط الانفعال لو تسلسلت
لم يلزم الا عدم الانتهاء عرضا والذي انما وقع في جانب الطول فليس طرفا للغير المتناهي من جهة عدم تناهيه
فليتدبر اللهم الا ان يقال القابلية اعتبارية نفس مرتبة فيحصل النقص فيها وقد سبق البحث فيه مرارا
واما بطلان اللازم فلان القابلية لما كان المراد بهذه القابلية القبول بالفعل الذي هو حال قيام
الحادث به لا القابلية التي هي امر ازلي بل القابلية الازلية صحة هذه القابلية التي هي بمعنى القبول بالفعل
كما يدل عليه التامل في سياق الكلام والاظهر في العبارة ان يقال بيان بطلان اللازم جواز القيام عبارة عن
صحة الانفعال والانفعال نسبة يقتضي موصوفا وصفة وصحته ان لا يستلزم صحة الطرفين اذ لا ينافي صحته وجود
الحادث ازلا الثاني من تلك الوجوه انه قيل لم لا يجوز ان يكون بعض الصفات بحيث لا يكون كالالوان
بعض الاوقات في لا يكون الخلو عنه في بعض اخر منها نقصا على ان هذا الوجه منقوض بالمتجدد فانه صفة كمال
عنه نقص فان قلت الذي يجوز تجدده في ذاته تعالى هو الاضافات العدمية التي ليست صفات كمال قلنا ان كان ذلك
التي ليست صفات كمال صفة مساوية للموصوف ورد ان بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعلمه العالم مثلا الاجل
صفة متقدمة انه ان عدم مثله في الحوادث غير اللهم الا ان يقال ان نفيه بالمتجدد وكونه لا زما كالعرض
لا يمتنع قبله فعدم وجوده لم يكن الخلو عنه نقصا ومثل هذا الامتناع في الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر
من تلاحق الصفات الا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين الثالث منها انه تم ان قلت هذا الوجه ايضا منقوض
بالمتجدد قلت نعم فانا لما نفي غير الموجود اعتبارا لا يخفى وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان قد سبق
على الامور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام ام لا محذور فلذا لم يتعرض له هنا كما نشر

المذكورة ان الحادث غير متناهية يجب تقدم ما لا يخلو عنها لئلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف نعم اذا كانت
متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالي عن واحد منها   اي صحيح الخصم بوجوه ثلثة الاول ما قد سبق ان الخلع
الكرامية والمجوس والدليل لا يتجه لكن الحجة على ما نقله المصنف منهم من انه لا يجوز ان الاحدوث الارادة نوع
او قدرته نوع تكن فكان ان يجعل دليلا لهم الزاما او يجعل الادلة على التوزيع فتامل   وانه اشار فان قلت
اي اضافي اي اضافة التعلق مع ان محله نفس الصفة لا ذات الباري سبحانه فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه محل
للحوادث علت الدليل الاول يدل على ان التقدم مطلقا لا يكون محلا للحوادث فوجه الاضياج على هذا ظ
الثاني ان المصحح للقيام به تع اما كونه صفة او سياق كلامهم يدل على انهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة
فيرد عليهم انه ينتقض بصحة اتصافه تع بكل صفة حادثة وقد سبق انه لا يجوز دون قيام الصفة الحادثة التي
البرها في الايجاد   وانه سلب لا يصلح جزءا للمؤثر فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان ما ذكر حقيقة العدم بل
هو عارض له او هذا عدة البعض من الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان صحة القيام امر عدمي يجوز ان
يكون علته عدمية كما سياتي نقله في بحث الرؤية واما ثالثا فلانه تسليم وجوبه المعلول بلوازم التقدم شرطا
لتاثير الاجزاء منه اعني نفس الحقيقة والحدوث فانا نقول لم لا ينتفي اليه محض لا لا ينتفي القيام بالفعل لا الامكان الذي
هو معدوم للخصم كما تقرر اذ المفروض عدم الشرطية او ان نفي التاثير الصحي لا في نفس القيام بل لان اجزاء العلة
التامة للوجود كلها موجودة بحالها زعم المصنف كما سبق في بحث العلة والمعلول   او من الحقيقة بنا على
معقول بالتكرر   لكن الحق به بعد التكار بهيئة اه فان قلت هذا ينافي ما ذكره المصنف سابقا انه اقدم الكار
الانكار ان وافق ما نقله الشارح من نهاية العقول قلت هذا شبهة الخصم والمذكور فيما سبق هو النقل الحق
فلا محذور   فيكون حادثين هذا مدفوع بان الكلام في الوجود بعد العدم لا في الحكم على ان الظاهر ان ينقض
الحكم الا الرابع تع فالاولى ان يقال ربما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه يمتنع عدمه فيلزم حدوث سلم
القائم بذاته تع وهذا التقرير هو الانسب بالحجة   المتجدد فيجوز لذاته تع مع تجدد العلة بحث الاول بكل
ذكرنا على التقليب الكلي اه ان الكلام مبني على وجوه العلة وان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما ثبت عدمه يحقق
العلية بحقيقة انه ليس بقديم كما مر بيانه بما في الصفات النسبية فليتامل   وكذا امر ابي الحسين والجبائي القول

بتجدد

بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا ابو عبد الله الحنفي وابي الحسين ثم ان الجبائية لما قالوا بتعليل الحكم
بارادة حادثة لا في محل فلا يلزمهم حدوث امر به تعتقدونهم فالحق ما نقله الشارح   لا يثبتون كل اضافة
اذ الاضافات التي يخترعها العقل عند ملاحظة امرين لا وجود لها عندهم كذا نقله الكواشف لا يقال صفات
الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تغير لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في
اواخر النمط السابع من الهي ك فاذا جوزوا تغير الاعتبارات فلم لا يجوزون تغيرها لانا نقول تغير تلك
الصفات سلبا عنه تع يوجب نقص الواجب تع في نحو خلاف تغير الاضافات فان سلبها عنه لا يوجب نقص اليس لكج
ويجوز في القسم الثالث مطلقا اراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لا ان يجوز
التغير في جميع افرادها كيف وقد ادرج الصفات السلبية فيها ولا يجوز التجدد في بعضها كما تقرر اعترض
عليه بان الادلة المذكورة لو ثبت لدلت على امتناع التغير في صفاته مطلقا اي حقيقية كانت او غيرها فتخصيص الدعوى
مع عموم الادلة خطا وقد اشرنا الى اندفاعه حيث بينا عدم انتهاض الدلائل المذكورة بالتجدد الا
فانها كلها تابعة للمنع هذا اذ من الفلاسفة واما المتكلمون فقد جوزوا حصول بعضها كما في المحصل والغرض
الغير المنتقل الى غيره كما صرح به في اوايل حواشي التجريد فالدليل لا يفيد عدم الاتصاف بشيء منها عند جميع العقلاء
كما هو المدعى   ولو قدم هذا السؤال الثالث اه وذلك لانه ما ذكره المص يتضمن المنع بعد التسليم اقول
حكى العلم ان كلام الشارح يشعر بان السؤال ثلثة وتلخيص الكلام يقتضي ان يكون اثنين لان قوله لو اذا
كان سببا اه من تتمة منع كون اللذة نفس الادراك نعم هنا سؤال ثالث وهو انه لو كان ملتذا بادراك
الملايم وجب ان يكون ملتذا بادراك المنافي كاثبات الشريك مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتامل   في توحيده
نفي التوحيد يطلق بالاشتراك على معان من جملتها اعتقاد الوحدانية اي عدم مشاركة الغير في صفات الالوهية
وهذا هو المقصود هنا والمشاركة في الالوهية يستلزم الاشتراك في الوجوب الذي هو عين كل كالات وجه
في ذاته تع فان لزم الفلاسفة بنفي اللازم   وذلك لوجهين مبني على كون الوجوب طبيعة نوعية وهو مم لجواز
ان يكون مفهوم الوجوب كلما عارضا لانحاء من افراد الوجوب المختلفة الحقايق والاشكال ان الذي يتوقف على كونه عين
ماهية الواجب انما هو نفي المفهوم الكلي بل ما صدق عليه من تباين الواجبين بالذات فلا يلزم التركيب وينتفي الوجوب الى حين
فاندفع الوجه الاول منه   فاندفع الوجهان منه

الذي هو نفس ماهية الواجب تحقيقاً فلا يمتنع التعدد وبما ذكرنا ظهر انه لا يتعين على دليل الفلاسفة ولا ...
نقل الشارح فان صح لهم ذلك تم لهم الدليل فلزم تركبهما فان قلت يجوز ان يكون التعين عارضاً كما ذكر
في ثاني مقاصد المرصد الاول من هذا الموقف فلا يلزم التركيب قلت قد اشرنا هناك الى الجواب على ان ما ذكرنا
هناك مبني على اصل المتكلمين كما نبهناك عليه واما الفلاسفة فلعلهم يقولون كون التعين عارضاً للماهية
لا بد فيه لزوم تركيب الهوية واما كونه عارضاً للهوية فغير معقول لان الهوية تشخص جزئي يمتنع نفس تصوره
من وقوع الشركة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية شيء اما بالعينية او الجزئية لم يكن نفس مفهومه مع
هو متصور مانعاً من وقوع الشركة فيه فلا يكون تشخصاً جزئياً مبني على ان الوجوب وجودي مع انه
ليس كذلك لانه اقتضاء الذات الوجود وهو اعتباري لا تحقق له في الخارج فكيف يكون عين ما هو التعين ...
فيه ان الوجوب ... ذاته ... بالاتفاق ... لا يفيد فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان ينبغي
ان يقال هذا الذات ... وهذا الذات ... انه يعقل وجود ... ولا يعقل ...
الواجب ... العلم ... الوجوب الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك
الوجوب وكونه عين الماهية ... وقد اشرنا هناك الى جوابه فلينظر فيه ويلزم الدور لان الوجوب ...
اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب ... بعدم اقتضاء الوجوب التعين لا يستلزم الدور وانما يلزم
لو لم يفرض اولاً ذلك العدم واجيب بان ذلك الفرض لا يمنع لزوم الدور ... لكونه غير مطابق للواقع لان
الواجب علة لجميع ما عداه في نفس الامر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتي لجميع ما عداه فان قلت
... الوجوب الذاتي علة لما عداه متقدم عليه ... التفصيل المذكور اذ يكفي ان يقال ... اما الاول فلان
الوجوب الذاتي علة لما عداه قلت بعد تسليم كفايته ... والعلية في المقصود ... من باب تبديل الطريق
وليس ... في صحة الدليل عند المص كما مر ... انه يمكن ان يناقش فيه بان المقدمة المذكورة
مبنية على مسئلة التوحيد فكيف ... دليل هذه المسئلة عليها ... عن اصل الاعتراض بان قوله
الوجوب هو المقتضي للتعين يفيد انحصار الاقتضاء في الوجوب ... من قاعدة العربية فقوله ...
نفي لذلك الانحصار لا نفي لاصل الاقتضاء ... اقتضاء الوجوب ... عدم اقتضائه ولزوم الدور مبني على الاحتمال الاول

وجواز

قوله لجواز التعين اي يوجد التعين ولا يوجد الوجوب فيكون الواجب هو الموجود الذي هو التعين لا المعدوم الذي هو الوجوب فلا يكون ...

٢٢٥

وجواز الانفكاك على الثاني واما الاحتمال الاخر وهو اقتضاء التعين الوجوب دون العكس فلم يلتفت اليه
لما عرفت من انه غير مطابق للواقع والاوجه ان يقال المفروض اولاً ... استلزام الوجوب
التعين وهو لا يكفي ... العلية لان العلية ... المساواة ... وانما ... الاعم ...
الاعم اخص مطلقاً من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم ... فرض عدم العلية لان فرض الاعم
لا يستلزم فرض الاخص ... لزوم الدور والعلية في الجملة باي وجه كان وجواز التعين بلا
وجوب اي يجوز تحقق التعين في شيء بلا وجوب قائم به ... اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب
والتعين المختص فيه ... جواز التعين بلا وجوب قائم به ... في تفريع قوله فلا يكون
ذلك التعين واجباً كما نبه ... على ان الواجب ... لا ... الوجود ... المدعى
وجوب الكل للاشتراك فعدم وجوبه غير محذور ... الى بناء التفريع على امتناع ... الحقيقية
بدون الاحتياج بين الاجزاء ... على ان في جواز افتراق الاجزاء جواز عدم الكل كما لا يخفى والمقدورية
... انه معطوف على معمول عاملين مختلفين ... المجرور مقدم ... التقدير ... المقتضي للمقدورية الامكان
فيعترض عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما ... علة للحاجة الى المؤثر والمؤثر ... موجب او قادر
... القدرة في البين ... بالبرهان ... قدرة الصانع ... القدرة ...
عليه المسند ... ان يقال ... البرهان ... المقتضي للعلية ذاتها
والمعلولية الامكان لكن هذا يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذكره المص فيما سبق ان
قال به البعض اما بها ... بكل منهما ... اذ المحذور ... هو عدم الاستقلال واحد منهما ...
مقدور بين قادرين ... لهذا الشق ... بطلانه بناء على كونه ... المفروض
... قادرين على الكمال ... المحالين رد عليه الاستاد المحقق بان وجود شيء من الممكنات
على تقدير تعدد الآلهة لا يستلزم شيئاً من المحالين ... ان يوجد باحد ... ارادته واختياره دون
ارادة الاخر ... في تقرير هذا الدليل ان يقال ... تعلق ارادتهما جميعاً بمقدور معين
... المراد بالقدرة في قوله قادرين على الكمال ... القدرة المستجمعة
وانه وجد لزم احد ...

واما الجواب بان جواز تعلق ارادتهما ...

بجميع شرايطها انما تؤثر من جهتها بتعلق الارادة فيقع الكلام في ان رجح لمو تعدد الاله القادر المستجمع لشرايط
التاثير لم يؤثر في شيء من الممكنات لاستلزامه احدا لمحالين والثاني بطل بشهادة الحس للزوم العجز فيلزم عجزهما
وفيه نظر اذ لا يكون ح دليلا على انتفاء تعدد الآلهة مطلقا ومن البين ان المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما
بالفعل بايجاد شيء من الاشياء او تعلق ارادة احدهما دون الاخر لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال
نظرا الى ذاته وان لزم نظرا الى الامتناع الغيري فلا يقدح في الاستدلال المتبين ان المحال انما نشا فيه انما نشا
من تعدد الاله فيمتنع وهو المطلوب فيلزم عجزهما فانه قلت المعتزلة لجعلهم خلق المراد على الارادة
فيلزم ان لا يتم هذا الدليل عندهم مع انه من التكلمين قاطبة قلت المخلف عندهم نوع خشية فهو مرمشية
تفويض الى اختيار هي فالعجز واقع في الاول اذ لم يحصل المراد والكلام سوق على ذلك ان تفعل ايهم
انما يجد عن التخلف في الفعل الاختياري بالغير لا في فعل نفسه فالبحث فيه واما قوله لحركة جسم وسكونه
فلا ينفعه فرضه الخشبا بين لذلك الجسم وهو غلط وايضا يلزم اجتماعهما الان انما يلزم لو فيه بحث لان
لا يصح الا ان يكون من نفس تعلق ارادة ح بالقدرة تامة من وقوع العدد الاخر لا بسبب استلزام حصول المراد
حتى يرجع الجواب الى ما ذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل منهما ووقوع مراد الاخر بل بسبب لزوم
الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما او امتنع وقوع مرادهما معا كان وقوع مراد احد دون الاخر
ترجيحا بلا مرجح قلنا مل فالذي لم يقع مراده لا يكون قادرا كاملا اذ المفروض امكان تعلق ارادته
ووقوع ذلك الممكن فحيث جاز التخلف وعدم وقوعه امتنع لزم انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تعلق
الارادة بالاخرى بالطرف الاخر جعل هذا الممكن فلا يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة فهو
ايضا مدفوع بانه وقوعه لما كان ممكنا في نفس الامر ومستندا الى طريق القدرة عليه لزم عجزه بتعجيز الغير اياه وهذا
ظاهرا فانا نعيد هو تعلق قدرة الاخر فيكون هذا عاجزا فان قلت جاز ان يكون كل منهما عن ذلك لعلة
للمصلحة في العدد الاخر قلت كون الارادة تابعة للمصلحة مما يقال بعد تسليمه منا انا نفرض الكلام في
فرض استواء وجوه المصلحة فيهما والا لكان الحاكم في ذلك غايته انه لم يثبت وجوده وما لا اضر
فانا نفرض بكلينا ان تناقض فيه بانه يحتمل ان يكون عدم التمني ان عند استواء المصالح فيهما من جهة المصالح الى الممكن
ان

ان يدفع عن اصل الدليل بفرض الارادتين معا قلبنا ملزما نعلت لانه لزوم العجز فان تعلق قدرة احد
جعل تعلق قدرة الاخر ممتنعا والا لعجز فيه شك قلت قد عرفت فيما سبق الان اندفاعه وبهذا ايضا يندفع
منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على ان تعلق القدرتين اخرجها عن حد الامكان فقد
لا يقولون بالمهين واجبي الوجود له فقولهم من المشركين تقول لهم بتعدد المستحق للعبادة لا لقولهم
بواجبي الوجود فاما الثنوية والديصانية من الثنوية فقالوا الا فايدة في التخصيص فان المزدكية ايضا
كذلك فالعابد ثلث واما المانوية فهم اصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في زمن شابور بن اردشير وقتله
بهرام بن هرمز بن شابور بعد بعث عيسى ع م وهم معتقدون في الشرائع والانبياء وان اول من بعث
بالحكمة والنبوة ادم ع م ثم شيث ونوح وابراهيم وزرادشت والمسيح ونحو هم محمد صلوات
الله عليه وعلى سائر انبيائه وكانوا يوجبون في اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا
والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك واما الديصانية فهم اصحاب ديصان ومعتقدهم
معتقد المزدكية اصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوشيروان وهم يعدون النور والظلمة على الوجه الذي
اعتقدها المانوية الا ان المزدكية يقولون النور عالم حساس انه يفعل ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف
الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط والديصانية في العقد ذلك ويقولون
ما يحدث من الشر كان من الظلام بطبعها لحكم الاتفاق وللثنوية فرق شتى اظهرها ان يقال اما الموقدية
والكمونية اما المرقونية فقد وافقوا من تقدم ذكره في اثبات النور والظلمة وخالفوا في اثبات
اصل ثالث وهو المعدل الجامع بين النور والظلمة قالوا وذلك الاصل دون النور في المرتبة وفوق الظلمة
واما الكمونية فقالوا اصول العالم ثلث النار والماء والارض فالنار خير بطبعها تعبد منها الخير والمحيطة
والماء ضدها تعبد منه الشر والمحيطة وما كان متوسطا فمن الارض وهؤلاء هم المعتقدون في النار
وعن مذهبهم نشأت الحرب فتحدث النيران في البلدان وعبادتها وتعظيمها وكانوا ابادوها وقالوا
الابكار معتقد المانوية ان النور والظلمة حسان قديمان اما باهما يتأتى سميعا بصيران والمجوس
منهم بيان كلام الشارح صريح في ان المجوس من الثنوية وبيان كلام الآمدي صريح في خلافه حيث قال

اولا الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمس وفصل فرقهم ثم قال واما
المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد افترقوا وتفرقوا
فرقا اربعا ثم فصل فرقها وما ذكره الشارح اظهر   وفاعل الشر بعضاهم من واختلف المجوس
في انه اهرمن قديم او حادث من فكر يزدان   ولم يفعله فهو شرير لان كل واحد من الترك للتعلقة
بوقوع كل شر لذلك الشر به الكثير الشر شر عرفت فان قلت يجوز ان يكون ترك الخير دفع شر الشرير
لاشتماله على حكمة قلت فيجوز ان يكون ايجاد الشرور ايضا كذلك فلا يلزم من ايجادها كون الواحد خيرا
وشريرا   وان يقدر عليه فهو عاجز قيل انما يلزم العجز لو اسند الشرور الى الشرير بالاختيار
كالشرير اليهم قولهم في النفوذ بانه حي عالم قادر واما اذا استندت اليه بالايجاب فلا وقد عرفت مما سبق
ان امكان الانفكاك في تعلق الامر يكفي في لزوم العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير   فيعارض خطابتهم
لخطابة احسن من ذلك مثل النسل الى الله او بخطابتهم بما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا تفيد الا تفضلا عن الظن
بل ما لا يفيد اليقين واما اطلاق الخطابة على دليلنا فلتشاكل ثم ان في العبارة مناقشة وهي ان
صيغة التفضيل تدل على حسن خطابتهم مآلا اليقين ولا يخفى بطلانه كيف ومآله الخلود في النار اعاذنا
الله تعالى منه والجواب ما حققناه في حواشي المطول وحاصله ان افعل التفضيل قد يقصد به تجاوز صاحبه
وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد الاشتراك في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه
متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله فالمعنى هاهنا ان خطابتنا متباعدة في الحسن من خطابتهم للقبيح متزايد
الى كماله   فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه لا يخفى ان عدم الاطلاق مع وروده في القرآن المجيد والاحاديث
الصحيحة من آثار الجهل ثم الانسب ان يقول بدل قوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها ومنهم من اطلق كلا منها
عليه تعالى   والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل فان في حواشي التجريد مذهب قدماء المعتزلة ان الصفات
ليست بموجودة ولا معدومة وهو بعد لا يثبتوا الاحوال وقد شنعوا باثباتها البهشمية وانهم
قد اثبتوا لله تعالى بعد الاحد من جملتها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره وهو مذهب المحدثين من المعتزلة
موافقة لمن في نفي الصفات القديمة والقول بانها عين الذات   وشرط صدق المشتق على واحد منا

بثبوت

ثبوت اصله فيه ان اللازم من هذا كون الصفات امورا وراء الذات واما انها امور موجودة فلا بما هو الحق
في هذا المقام فلا يثبت بهذا الجواب مطلوبهم لان العلم وكذا القدرة مثلا ليس من الامور الاعتبارية العقلية
التي لا وجود لها في الاعيان والا لم يتمايز لان المعدومات غير متمايزة كما سبق واذ لا حال تعين وجودها
بقي فيه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة عندهم من
الاعتبارات العقلية وحينئذ ان علم الله تعالى من المعاني الحقيقية وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط
القتاد   ثم انه صدد الافتراء حيث قال عنه وهو مشكل لجواز كون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا   كما وقع في كلام الآمدي ايضا الى ذلك انه الاظهر لان المتبادر من لفظ الخصوصية ما نافاه
الصفات مع ان الاولوية للاشارة وغير الارادة والمختص ان الا كحصص ايجاد احد المقدورين لان القدرة
غير مؤثرة عندنا   وكذا الحال في باقي الصفات فان علمه تعالى متعلق بما لا يتناهى بخلاف علمنا وحياته تعالى
مصحح للعلم والقدرة الشاملين بخلاف حياتنا   كيف وقد يمنع ثبوتها قد يقال هذا الاحتجاج على المعتزلة
القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه ويكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات
كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الامرين ولما كان الاحتجاج على المط بدليل الزامي لا يفيد الا الزام البعض
المخصوص بعيد في امثال هذه المقامات لم يلتفت اليه   فيكون قولنا الله الواجب اه اي وهذا
المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كلامنا فيه بطريق التنظير وفيه ردا لمن
يقول انه عين الذات   بمثابة حمل الشيء على نفسه قد سبق اعتراض البعض بان الحمل بين الشيء ونفسه
لا يتصور فاما ما يفيد فيصير مبحثا للعقلاء كما في الوجود وسبق جوابنا عنه فلا حاجة الى الاعادة   بخلاف
قولنا ذاته الاظهر ان يقول ذاته ذو ذاته لان مدعاهم ان العلم مثلا نفس الذات والحمل الذي ذكروه
حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره ما ذكرناه الا ما ذكره ولكن تبع الشارح
المصنف في ذلك وقد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه خلاف الاظهر   اعني مفهوم العالم والقادر
حق العبارة ان يقول يعني ان مفهوم العالمية او يقول مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله واما زيادة
ما صدق عليه هذا المفهوم او ان المفهوم منه ان زيادة ما صدق عليه على المعنى فلا يظهر في العالم بل لا يصح

و لعله اراد بمفهوم العالم مثلا مفهوم النعمى وهو مفهوم العلم

وانما يظهر في العلم فتامل وامكن حمل [illegible] دون الاول فحصل المط لا يخفى انه لا احتياج بعد تحقق
بالحكمة التي توسيط الكان لحل [illegible] لان البداهة حاكمة بان هذين المفهومين متى [illegible] او متغاير
ولكن الغرض من هذا الجزء ان المط كون [illegible] الوصف موجودا زايدا على الذات وفي حصوله بما ذكر بحث
اذ لغير الموجود ايضا كنه وقد يصح حمله على الموجود [illegible] وقد لا يصح اللهم الا ان يحمل الحقيقة على الهوية
فان قلت كيف يتصور [illegible] منشا السؤال حمل الصفة على مصطلح الحكما او من [illegible]
فالصفة عند المتكلمين بمعنى [illegible] فان الاثبات من الصفات [illegible] لا بصفة زايدة عليه
كافي ذواتنا هذا الكلام يدل على ان ذواتنا مؤثرة بصفة زايدة ولا يقدح فيه عدم قولنا بالقدرة
المؤثرة فينا لان الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة القائلين بها وسارة على الفرض والتقدير بعيد
لاستناد جميع الممكنات اليه كان هذا الكلام الزاما والا فاكثر الاشيا عند الحكما اثر للغير [illegible]
بالواسطة لا يصح استناد الاثر [illegible] فلو قال لامتناع احتياجه في صفاته الى الغير لكان اظهر وقد
تقدم ابطاله حيث بين في مباحث العلة والمعلول ان البسيط الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا وفيه
نظر لان كونه تع بسيطا حقيقيا مبني على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي بما يبتني على البساطة دور
فتامل واحتج المعتزلة اه فيه جزازة لانه ما [illegible] مذهب المعتزلة في تحرير المبحث بل قال لهم تفصيل
ياتي في كل مسئلة فلا معنى لذكر [illegible] الا ان يقال [illegible] فيما سبق والمعتزلة معطوف
على الفلاسفة في قوله وذهبت الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالا منه فيفهم [illegible] مشاركة المعتزلة
للفلاسفة في نفي الصفات الموجودة الزايدة وان كان لهم تفصيل ما في كل مسئلة هذا وانما قدر
الشارح والشيعة [illegible] اشارة الى ان [illegible] انما تركه لاشتراكهما في الوجوه الثلثة
فكان ذكر احدهما ذكر الاخر الثاني عالمية وقادرية الاكتفاء بالدلالة السابقة على ان المراد
هو التمثيل والمراد عالمية وقادرية وكذا ساير احواله فيكون هذا الدليل نفيا للصفات على وجه
عام والجواب ان العالمية [illegible] بهذا الاستدلال الزام قدما الاشاعرة حيث قالوا العالمية
في الشاهد معللة بالعلم فكذا في الغائب [illegible] هذا الجواب [illegible] عرفت ما في مثله من البعد وان سلم
احدهما

ثبوت

ثبوت العالمية الا ان يقول وان سلم انها امر وراء اه فيمتنع اتصافه بها بالوجوب الذاتي والايجاب
العالمية انما يكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة وهم لا يقولون به ولا يلزم وجوب الصفة الزايدة
لكن ينتج اه قال الاستاد المحقق ذاته تع ليست بفاعلة لصفاته فيلزم ان يكون تع موجبا بالذات
بالنسبة اليها دون غيرها او مختارا اذ علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تع ليست حادثة فلا يكون
كما قال وانت خبير بان هذا مشكل جدا فان مآله الى تعدد الواجب اذ كل موجود لابد من ان يكون
وجوده من ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب ولهذا قال المحقق
التفتازاني في شرح المقاصد استناد الصفات عندهم ينبغي ان يكون بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الا حتياج
هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص
من القواعد العقلية كما لا يخفى ويدعى ان ايجاب الصفات كمال [illegible] يمكن ان يقال ايجاب الصفات
كمال لاجل ان الخلو عنها نقص بخلاف ايجاب غيرها ويدعى ان [illegible] على الممكنات [illegible] كمال
فلو لم يلزم ذاته تع [illegible] انفكاك الكمال عنه وهو نقص [illegible] بل كمال السلطنة يقتضي ان
يكون الواجب تع قبل كل شيء من المباينات وبعده كما لا يخفى على العاقل المنصف على ان نفي الايجاب بالنسبة
الى المصنوعات انما هو على لزوم قدم ذات ما [illegible] كما علم من قواعد الفلاسفة وقد تقدم حدوث ما سوى
الله تع وصفاته واجمع اهل الاسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتامل السادس
في قدرته تع اعلم ان القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها تعلقان تعلق معنوي لا يترتب
عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من ايجاده وتركه ولا شك ان هذا التعلق عام لكل ممكن لازم
للقدرة قديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق آخر يترتب عليه ذلك وهذا التعلق
حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد يشعر بجواز [illegible] بمعنى ان القدرة
تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المص [illegible] ايضا فيما سياتي [illegible]
فان قلت القول بتقدم التعلق التاثيري يفضي الى القول بتوقف صدور [illegible] على شرط [illegible]
[illegible] المولود والالم يتخلف عن ذلك التعلق [illegible] اصول المكلفين [illegible]

المقدور وتعلق القدرة في وقت معين مما لا يناله وحصول ذلك الوقت والله اعلم الا ان الحكماء ذهبوا
قد سبق منا ان الاستاد المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار يصح
وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل فعلى ما ذكروه من لزوم نسبة الفعل [illegible] ليس هناك حقيقة الارادة
والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فليس هذا المنقول
عنهم الا تمويها وتلبيسا بهذا الكلام وقد سبق في مباحث القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه كلزوم
العلم وسائر الصفات الكمالية فان قلت هذا يشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم فالنظر لا يلزم ان يكون على مذهب
الفلاسفة ولعل المراد كلزوم الصفات الكمالية بحسبنا فان لم يوجد فهو الامر الاول اعترض عليه بمنع المقصد
بان السالم في كل من الشرطيتين الاوليين [illegible] المقدم وعزي بان المقدم في الشرطية الاولى عدم رجوع
الى حادث والثاني نفي الى حادث والمنافاة بينهما ظاهرة والاظهر وجوه واحد اي حصل النفي عين الانتفاء حتى
يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية ان يكون مستندا والثاني عدم الاستناد والمقدم المضاف الى الاسباب و
مجعول بان يكون متعددا ولا يلزم اذ يجعل محدودا من المجهول ولا يخفى ما فيه من التعسف فتامل فان قلت
فهو التسلسل كان الانسان يقول لم ينته الى قديم او انتهى بواسطة صفة لا انتهاء في اجيب بان المذكور
في الدليل هو التسلسل للحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى واما احتمال التسلسل للحوادث القائمة به تعالى فلا
بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال له واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت
قلت فعلى ان الشارح لفظ هذا اشارة الى الاستدلال الاخير ولم يلتفت الى ما ذكره الشارح القديم صدر انه اشارة
الى الاستدلال السابق على التقرير [illegible] مع انه لا يدفع اعتراضه الذي سيذكر بقوله ولقائل ان يقول
انما قال الشارح الاثيري فانه يلزم المص فالظاهر ان ما ذكره [illegible] ولانه حمل الكلام على النفي لا الذي كما
يدل عليه حديث النفي والذي نقله من الاثيري في الاول [illegible] من البين ان لفظ هذا لا يكون اشارة الى ابطال
معا الا بالتاويل وبل يجعله اشارة الى الاقرب [illegible] تقتضي القاعدة من ان هذا اشارة الى القريب
وان يبين مع ذلك ايضا فان قلت لم خصص في هذا الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفاته
تعالى مع [illegible] الحوادث متعاقبة لا الى نهاية [illegible] بذاته تعالى [illegible] الحوادث عن الموجب لم يلزم ايضا تخلف

قلت

الحركة بمعنى القطع هو الامر المتصل الذي يعقل للمتحرك فيما بين المبدا والمنتهى ولا وجود لها في الخارج [illegible] الخيال والحركة بمعنى التوسط هو الحصول في الوسط وهو حالة منافية للاستمرار [illegible] ما بين المبدا والمنتهى والكون [illegible] والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها

قلت لعل الشارح ذكر ان عدم جواز ما تبين من بيان حدوث ما سوى ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى الحدوث بالبيان
وذلك لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة
وسيشير اليه في الطريق الثاني ولما ما قيل في بيان تبين عدم جواز ما ذكر من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها
كما هو المشهور من ان المطلق مندرج في ما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه غير حادث على [illegible] ولا يمكن حوادث
متعاقبة الى غير النهاية بدون الاشتراك في امر كلي فلا يلزم قدم المطلق فيه [illegible] تامل فانها
ذات جهتين استمرار وتجدد وقيل مراده [illegible] استمرار الحركة التوسطية اعني الحركة بمعنى التوسط
فانها في كل فلك امر واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد عند الفلاسفة وجهة حدوثها [illegible]
عدم استمرارها من الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها في الاول [illegible] مستمرة او حادثة فلا
محال [illegible] بجهة الاستمرار [illegible] استمرار ماهية الحركة بل يجب ان يحمل على استمرار ما هي الحركة بالحقيقة اعني تلك
الحالة البسيطة وتاويل العبارة المشهورة بارادة الاول بعد وضوح الحق لمريد [illegible] ويبطل كلامهم باجراء برهان
التطبيق في الاوضاع المتعاقبة كما سيرد عليه كلام الشارح فقد يجيء في هذا الدليل لان بهذا الطريق ايضا الا ان يقال
ان الطريق الثاني غير واف او لو لم يجوز ما اشير اليه في [illegible] لو جوز ما اشير اليه في الطريق الاول لم يلزم تجدد
وكان الاولى [illegible] ان الشارح لم يلتفت ايضا وهو التمام في كونه بالطريق الاول حيث قال ولقائل ان يقول ذلك
البرهان البديع ايضا لا يتم الا بالطريق الاول ايضا اي بهذا الكلام الا ان يكون القول بان الاستدلال لا يتم الطريق
الثاني الا [illegible] وايضا الخصم على عدم قديم مختار متوسط مستندا الى الحوادث وعلى عدم جواز قيام
حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى او جاز تعاقب صفاته او قيل عليه توقف البرهان المذكور على انتفاء
قديم سواه تعالى مسلم اما توقفه على بيان امتناع تعاقب صفاته التي لا انتهاء فيه لانه لو تعاقب صفاته تعالى كذلك لزم
التسلسل فيه [illegible] في الامر الثالث وانت خبير بان المذكور في البرهان البديع هو التسلسل [illegible] بالاتفاق وهو التسلسل
في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يندرج تعاقب الصفات فيه على ان المص قد اشار الى بطلان مطلق
التسلسل [illegible] الدليل الثاني اعني قوله وان شئت قلت [illegible] انه ذكرنا ان تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه [illegible]
الشارح الى البرهان البديع مشاركة [illegible] التوقف [illegible] صحيح لا يرد عليه ما ذكر فان قلت بيان لزوم التخلف في البرهان البديع

الفاضل الطوسي

[illegible] فان الفلاسفة يجوزون التسلسل في الامور المتعاقبة [illegible]

ولزوم التحادث في قوله وان نشئت قلت اه تبعض الاشارة الى بطلان التسلسل مطلقا كما عدم جواز تعاقب الصفات
والحوادث الغير المتناهية بعلومات هي من حاجة الى التصريح بان الدليل المتاز او الكلام الثاني بكذا قلت كما كان نتائج الخصم
في بطلان التسلسل قويا فصرح بان تمام الدليل موقوف على ابطاله وانتفا بطل فيما سبق استمامانيا ينهى الا في نفي ذلك
لانه الذي علق عليه قولنا به تحصيل من توجيه الكلام المعلل فان التعبير عن هذا الوجه بالاول سيما بعد قوله بوجوه
يستدعى ظاهرا ان يورد بعده الثاني والثالث بهذين العنوانين ولذا قال الكرماني في شرحه ان النص خط
القلم على قوله بوجوه اذ لا تعدد وفيما ذكره الكرماني من جانب نسخ فانسخه بهذا اصح الحكما بان تعلق اه اذ تعلق
القدرة اه اراد به التعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه قوله باحد الضدين اذ التعلق المعنوي
الذي لا يترتب عليه ذلك عام لكل ممكن كما نبه اه اما لذاتها بلا مرجح وهو ولى اذا حمل قوله لذاتها على نفي سبب
مخصص في تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه يساوي تعلقها بالطرف الاخر لا على نفي المرجح الخارج لم يندفع بهذا
النفي بما ذكره من الجواب الحتاج في اختيار الشق الثاني بالمعنى المقابل لما يريد من الشق الاول والزام التسلسل في التعلقات
كما هو في ايجاد الممكن واما القول بان التعلق اعتباري لا يحتاج تجدده الى سبب مؤثر ففيه ان كل امر تجدد
وجوده بالخارج او عدم ما يحتاج الى السبب لحصوله لوقت تجدده كما صرح به الشارح في مواضع والقابل
قدم الاثر وايضا يلزم ان لا يصح الترك ويلزم للايجاد كما سيشار اليه في بحث الارادة وكذا قدرته وتعلقها
الظاهر ان قولهم باز تعلقا التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة يندفع الفاسد
لان اثر التعلق حادث انفاقا قد سبق في مباحث القدم منع الانفاق بناء على قدم حركة كل فلك
مع كونها واحدة بالشخص صادرة عنه بالارادة وكل ذلك عند الفلاسفة وفصده هنا على راي من سبدوه
بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع ما فيه والحاصل ان تعلقها بذاتها ليس هذا مبنيا على العينية الترجيح
في نفس القدرة كما يتوهم من ظاهره فانه مع كونه مما لا يقال الشهود يستلزم الاستغنا عن اثبات الارادة بل المراد
نفي لزوم الداعي كما صرح به سابقا والاقتصار على اثبات الارادة للترجيح لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى الذي ذكر
ولهذا قال الشارح ولم يحتج تعلق ارادة المختار اه مع ان الاصح وليس يحتاج تعلق قدرة المختار كما
لا يخفى نعم لم يصرح بكون المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة الخفية بالشهرة وبه اندفع ما ذكره في شرحه

المقاصد

المقاصد بعد جوابهم اصل الشبهة بالتزام انتفاء تعلق القدرة الى مرجح ومنع لزوم التسلسل لجواز ان يكون
المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها ثم ان هذا اول ما قاله في المواقف لغفلة بالامام ثم
القدرة تتعلق باحد الضدين وبين لذاتها بلا تأمل ولا يلزم من صحته صحته قال اه وتفاؤل ان تفعل الحال
في الضدين واحدا وتفعل انقباض الفاعل باحد الترجيحين دون الاخر ترجيحا بلا مرجح فانه تخيل المرجح
هو الارادة لاحد دون الاخر قلنا فاذا انتقل الكلام الى الارادة بمن وجه يلزم الترجيح بلا مرجح وقد انتشر
الالزام المتحقق بالتزام التسلسل في التعلقات فلا يعقل احد من العقلاء كانه اخرجه ذا من اطلاق اتباعه
القائلين بان وجود السموات بطريق الانفاق بناء على شبهة من ذكرها في مباحث الامكان من زمر العقلاء
وربما يختار راه الباعث على توسيط جواب الشق الثاني بين جوابي وجهي النقض والناشئين عن الشق الاول
هو قرب احد الشقين بالمعنى من الاخر مع ان التعرض لجواب الوجه الاول منه كاف في اختيار الشق الاول اذ
الظاهر ان كلا من الوجهين ملحوظ بالاستدلال في ابطال الشق الاول على ان في دفع الوجه الاول اشعارا
باندفاع الوجه الثاني فليتدبر ولا ينتهي الى الوجوب قيل عليه انتهاء الفعل الى الوجوب بسبب الداعي
لا يضرنا ولا ينفعه فان فائدة في نفيه وادعاء كفاية الاولوية والحاصل ان وجوب الفعل مع الداعي يقتضي
وجوب تعلق القدرة معه فيؤدي الى الايجاب لان رائحة الترجيح في تقريب الاحتجاج وما اشتهر من ان الوجوب
بالاختيار لا ينافيه غير اصل عاقل عنه فان مبنى عدم المنافاة هناك عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب
الفعل بعده واما الفاعل الذي هو مؤثر تام اه راي اخذ الاختيار معه فان بوجود الفاعل بلا ارادة
ليس مؤثرا تاما بالايجاد في ذلك الوقت الظاهر انه يتعلق بيتعلق ويحتمل ان يتعلق بالايجاد ويحتمل
الاشارة الى المعنى بلا سبب يخصص فكل الانسب بالسياق وقاعدة اثبات الارادة ان يراد بالسبب الخاص
هنا هو المرجح في قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح المرجح الذي هو الذي يسمونه بالداعي فقال
اذ الحال لقدرته اه لا يخفى ان المناسب للسياق ان يقول اذ الحال في قدرته وارادته كما ان الشارح
يقول وتقريبه ان تعلقه اه لا لاول نعرض للثاني بهذا وقد سبق هناك ان القول بقدم التعلق الثاني ليس
مما يلائم اصول المتكلمين فليتدبر انه بالنظر الى ذاته اه قيل ينبغي ان يزاد فيه ابطالا من مذهب المتكلم

الناشئين

في قدرته تعالى عن مذهب الحكيم وهو ان العدم المخشية ولكن انما نقول قوله ولا يمتنع عقلا ان يكون للتميز فان
ما ذكر ممتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المفيد لوجوب تعلق مشيته باحد الطرفين بخصوصه   وهو قريب من
هذا ما قد قيل او ان يجاب اذ دليل الفلاسفة لا انما يلزم صاحب الكلام ريعتبر في الفرع لكنهم الى الفلاسفة والتجيب
نفيه واجب منه هو المتكلم   فان قلت عدم المعلول مستند الى عدم علته فان قلت الكلام في المقدورية
لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم ثبوت الاولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورة قلت هذا
رد على الشارح لان اعمي حلل نفي المقدورية بان العدم لا يصلح اثرا لم يقل لا يصلح اثرا للقادر فانه
الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبني توهم معدومية العدم الازلية لم يتجه لحول ان المعنى اصلا   ونظر
اول بما قيل او انما حكم باولوية هذا دون بطلانه فذلك لما ان ذلك يقوله بان منشاه استمراره لا يتعقل على
حذف المضاف فاللازم تجدد استمرار العدم الانف لكن تبعث هذا التجدد يحتاج الى توجيه ذكرناه
في قائمة النوع الرابع في الكيفيات النفسانية   والا كانت واقعة بالقدرة ولا يخفى انه لا يتجه لبطلان
تسلسل الحوادث الذي يستند به تلك الحوادث الى الموجب القديم على بطلانه في التقدير فكيف جاز للحكم بلزوم مقدورية
القدرة على تقديره عدم تناهيها على البطلان الاول جاز للحكم بلزوم صدورها بالايجاب على ذلك التقدير بناء على
البطلان الثاني لكن الاول اقرب الى النظر كما لا يخفى فتامل   لم يعد دهنه صفة اخرى ولا الزم ان لا يحصر
الصفات في السبع لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السوية وهذا التقدير يندفع الاعتراض على قوله
ويلزم منه نفي ما عدا القدرة بان اثر الموجب يتعدد حسب تعدد القوابل بل انواع ما هيات الصفات قوابل
مختلفة يتعدد بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة مثلا فان تكثره حسب تكثر محله ولا تكثر له على انك
قد عرفت في مباحث العلة والمعلول ما في اعتبار التكثر بحسب اختلاف القابلية فليرجع اليه   اي ليس
موصوفه بالتناهي اشارة الى ان النقيضة السابقة سالبة لا معدولة فان المتبادر من اللاتناهي بمعنى
الكثرة الغير المتناهية   لا ينصف الصفات الالهية بالكم الذكر او بالوصف   من الكيف قد مر في مباحث الكيفيات
النفسانية ان القائل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة تحت الكيف ولا في الاعراض فلو كان
المراد بالكيف ما يجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم يكن من الاعراض فكان المراد بالكيف وهذا القدر

يكفي

يكون في المتصل اذ التناهي فرع قبول القسمة   بعد اثبات اللاتناهي للانفعال والتعلق وان لم يكن كما بالذات
الا انه معروض للكم المنفصل اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلقات فيتصف تبعا لما هو من خواص الكم
وان كان الكل ما يتعلق به بالفعل متناهيا الا ما يتعلق به بالتعلق التأثيري وانما ما يتعلق به تعلق صلوحي
فهو غير متناه ومفاد اشتراك التعلقين فيما سبق   مطردة في الصفات كلها ليس يمكن او باطل او لا الاحكام الثلاثة
التي بعضه في الصفات كليات او بها فيها من كل وجه كيف الحيوة صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري
فيها التناهي وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير من الثلثة لجارية فيها سلب التناهي والايثار يتعدد به
والغرض في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتنوعة فلا حاجة الى الكل بل وان وقع تكرار في بعضها فهو
توطئة لفائدة اخرى كما في مبحث الارادة فان ارادة البحث قديمة توطئة لتوزيع مذاهب الخصوم
وقد يحتج المعتزلة نقل عنه انه يلزم من هذا ان يكون البارئ تعالى قادرا بقدرة لا يتعلق
به فالاشارة والمحقق دليل المعتزلة ينتقض بالذات بان يقال الذات مع الشاهد مشتركة في عدم
صلاحيتها لخلق الاجسام الى اخر الدليل فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب وانما
لم يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما لان تناسبهما ليس منشا التاثير فلا ينافي ان يقال فلو كان
له تعالى سمع لم يصلح لخلق الاجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نقل الذات فان منشا التاثير وبخلاف
القدرة فانها منبع منشا التاثير بالايجاد به وقد يجاب بان اللازم هو ثبوت ذات مشتركة غير صالحة لخلق الاجسام
والحال كذلك عندهم بتقيل بما تلزمه ذاته [illegible] بل اللازم ان لا يصلح ذاته المخصوصة
لذلك لان خصوصيات ذوات الممكنات انما يصلح لذلك لكونها ذواتا ومنشا العلة موجود في خصوصية
ذاته تعالى فليتأمل   اي صفة غير موجودة في القدرة القديمة ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في
القدرة الحادثة قيام المعنى بالمعنى حتى يقال انه مذهب اهل الحق اذ المراد منه اشتراك القدرة الحادثة
لكونها موجودة فيها ثبوت تعلقها ولا يلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا في الخارج   فتغايب
ان كانت القدرة مثلها الظاهر ان المراد بالمثلية مساواتهما في النوع فيرد عليه ان الاولى المنفية المحققة
لا ينافي تماثلهما لخصوصية قطعا فيجوز ان يكون تلك الخصوصية منشا الحكم لخصوصه وقد يحمل المثلية على الاتحاد في جميع

الصناعي اي من نوع الحقيقة والايجي بعدت بعض سائر المكاتب ان جميعها بفعل كل موجود وسوى صنائع وانه تع
بقدرته ابتدا الحدث لا اثر فيه لسواه وان توقفت تاثيره في البعض على شرط كتوقف ايجاده للعرض
على ايجاده المحل لا امتناع قيامه بنفسه كما سيجي في مباحث التوليد ان الاحتياج في الحقيقة للعرض لكن الله سبحانه
محتاج في ايجاده الى شي هذا محذور والمصحح للمقدورية هو الامكان قد سبق ما فيه في شرح الديباجة
فليتنظر فيه وعلى قانون الحكماء يستعده قيل لا شك انه في زمان الاستعداد والمادة للحدوث ممكن
بمكن الاخر وان امتنع بشرط ذلك الاستعداد فلا ينافي ذلك عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها لكل ممكن
وانت خبير بان الاستعداد المخصوص اذا كان شرطا لحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق ذلك الاستعداد المخصوص
لم يكن ايجاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد هاهنا وهو ما يتاتى الايجاد والترك بعد
تحقق الاستعداد التام فله الخيار فان شاء اوجده وان شاء تركه لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض
فليتامل قيل ولا بد ايضا في تخالف الاجسام اه فان قلت لو سلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية
بعض الاجسام مانعة من خصوصية بعض لعدم جامع فاعل الاعتزال قلت تلك الخصوصية لا تكون
مستندة الا الى القادر المختار فله ان يعدمها ويوجد خصوصية اخرى لا مانع القدرة التام
الا ان يقال الخصوصية اذا كانت من المشخصات واعدمها الفاعل المختار انعدم الشخص ولم يتعلق
القدرة بايجاد الممكن المخصوص في ذلك الشخص لكن كون هذا القدر منافيا لعموم القدرة محل بحث
الاولى للفلاسفة اه فان قيل الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين
في شمولها قلنا المراد بالقدرة الفاعلية اي كونه تع فاعلا والاختلاف للمعتزلة في ذلك كما للفلاسفة لكن يمنع
لا ينافي الالهية على ان نفي عموم القدرة قد يكون بنفي اصلها وقد يكون بنفي وصفها كما سيجي مثله في
المقصد الثاني لهذا المقصد الثانية المجوس قال في شرح المقاصد الظاهر ان ما نسب
الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب المنجمين في مبادي الافلاك والعناصر اثبات
العقول والنفوس لكون المبادي موجبا او مختارا وعلى فرقة اخرى من المخالفين ومنهم الصابئة
بالمنزلة من جهة الرجل مصنفا اخرجه شرح حيلها الى دين ومنا شر الطوالع فان الكوكب الذي هو

جائز

المراد بالقادر معنا الفاعل مطلقا لحيث لا ينافي الايجاب

في البرج الطالع عند ولادة المولود متى كان في الشرف كان المولود في السعادة ومتى كان في الوبال
كان المولود في الشقاوة كذا قالوا كما في توامين تقدم احدهما على الاخر ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع
الفلكية علة تامة بل الاستعداد المولود مدخل عندهم ايضا فلعل مادة احد التوامين تخالف مادة الاخر
في الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذي ذكره من السيارة هو بعد ما غيرها انما قدر حصلة للقرب لم
يجعل العبارة على قرب بعض الثوابت من البعض لان العبارة الظاهرة في ذلك هو التقارب والتناسب
على انه لا احتياج في تلك الاحكام الى اعتبار وضع بعضها مع بعض لكفاية طبايعها فيها ولهذا اعتبار
وضعها مع السيارة فلا اختلاف اثارها باختلافه كما صرح به يبطل بساطة الفلك اذ لا يجوز اسناد ذلك
الاختصاص الى طبايع الكواكب لان اختلاف الطبايع فيما شابه المنسوب اليه مما لا يعقل الا ان كان المنسوب اليه
مختلف الحقيقة رالالكافر او شريرا لما لا يجوز ان يستلزم على تقدير تمامه لا يثبت مدعاهم لانه
انما ينفي فعل الشر والذي نفي القدرة عليه من البين ان القادر على الشر الغير الفاعل اياه لا يكون شريرا
والجواب انما يلزم ما ذكر على تقدير ان يراد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر ولما ان اريد بالخير
من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة ولم يتعرض فيه التفصيل
اكتفى هاهنا بما ذكره منتقض بجزئية والغالب على اجزاء النجيرة بالنون المفتوحة والجيم المهملة والزاي
المعجمة على وزن فعيلة والجوى بكسر الباء وتخفيف الشدة وفتح الرا المهملة وفيه لغات اخرى من الهجر على وزن
النبيين والاجوي بكسر الهمزة وفتح الراء او اجريا بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء لانه مع العلم بقبحه
سفه قيل انما يلزم السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تع اذا لم يكن فيه الحسن راجحا بكثرة الا ان يقال جهة
قبحه كثيرة راجحة في القبح المطلق اذ الحكم حينئذ يقتضي وجود ذلك الفعل تحصيل جهة الكثرة ان لزم القبح القليل
كما ان الحكم في الشر واقع في القضاء على سبيل التبع وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم وذلك
لا ينفي القدرة عليه فان قلت بل ينفيها اذ المقدور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان القبيح مقدورا على تقدير
تسليم القبيح بالقياس اليه تع لزم جواز النقص تعالى عن ذلك علوا كبيرا قلت المحذور هاهنا انما لزم من الامتناع
الغيري اعني من وصف القبيح الخارج عن ذات الفعل لا من نفسه فلا ينافي الامكان الذاتي الكافي في المقدورية

فيه قريبة المنافع والمسائل

المطلق او الذي جهة فيه كثيرة راجحة

فلو الاتفيد رعلى مثل فعل العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتمايز الحركتان
او سفه حال عنهما او فيه دفع لاعتراض المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما
ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شموله للمعصية ايضا ووجه الدفع ظاهر بتفسير
انك رحمه الله او يخلو عنهما الظاهر انه ادرج فيه المشتمل على المساوين منهما بناء على انه اراد بالمصلحة
والمفسدة المحضة منهما او الغالبة فالخلو عنهما الشامل لصورتين كما لا يخفى لكن ما قاله لا يذكر فيما سبق لزيادة
التوضيح فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة ويمكن ان يجاب ايضا بانه مشتمل على المصلحة طاعة بل هي امتثال
وتعظيم لا يتصف به فعل الرب بل الله تعالى اقدر من العبد هذا الكلام انما يتمشى اذا ثبت ان
القدرة مقولة على ما تحتها بالتشكيك واما اذا كانت متواطئة فلا البحث الاول في اثباته قد
يستدل على ثبوت العلم له تعالى بالنسبة الى الكليات والجزئيات بان عدم العلم عما من شانه كالجهل والعمى نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا انما اذا ثبت اولا كون العلم بجميع ما ذكر من
شانه تعالى وكل من فعله متقن فهو عالم لا يخفى ان اتقان الفعل وكذا اقدرية الفاعل انما يدل على الكمال
المفعول للفاعل لما ان للفاعل صفة موجودة زائدة على ذاته فلا … ان كان … الكتابة …
الادبار(?) لان النثر كان الشعر لان النظم والظاهر انه اراد بهما الالفاظ لانه اوسع من المثلث
او ان الكان مخرج خط المسدس … وما المجرح فخط المثلث … المسدس اوسع منها
ولا يقع بينها فرج كما بين المدور … وما سواها فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج
بين المسدسات ووقوعها بين المربعات وما اشار اليه في اول موقف الجوهر من ان الجسم تركب من المربع بلا
خلو الفرج بخلاف سائر المضلعات يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت قد ذكرت هناك ان مراده
ان المسدسات اذا كانت متفاوتة في المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم لو كانت متساوية واما
المربعات فلا يلزم فيها ذلك اصلا وبهذا يتاتى التلفيق بين ادعاء لزوم الفرج في المسدسات هناك ونفيه
ههنا واما التدافع بين كلاميه بالنسبة الى المربع فدفعه ان يستثنى المربع ههنا بقرينة ما ذكر هناك
بين الكلام هنا ان المثلث يدخل في عموم ما سواها مع انه مثل المسدس كما بينا هناك والمجد …

الجار

الجار والاذكار ان هذا الجواب انما يعرف بكون الحيوانات هي الفاعل لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة
الله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان لا تستند الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان يكون عالما
له تعالى لها ولعل الشارح لم يتعرض له لان الكسب ايضا يقتضي العلم بالمكسوب التفصيلي كما دل عليه
مثال الكتابة والحكاية ايضا لجواز ان يخلق الله له لغا ذكره السيد لجواز مع ان جوازه ظاهر وقد يدل على
ان الاتقان يفيد جواز علم المتقن لان القطع به كما هو المدعى لان مبنى النقض توهم استناده علم … ولا
فلا وجه للقطع بعدمه بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المبني وادعاء علمها ايضا الاتقان فعلها …
انه تعالى قادر … قال في شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق
من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤال الاصعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجب البارئ تعالى موجودا
يستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد ذلك الموجود الى
العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما الا انه لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ
الايجاب من غير قصد لا يدل على العلم فرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب
ويرد عليه ما قيل من ان لنا ان ندفع ذلك السؤال من غير توسيط القدرة بان نقول لا يجوز ان يوجد البارئ
تعالى موجودا استند اليه تلك الافعال لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما ان يكون قديما او
حادثا والاول باطل لما تبين من حدوث ما سوى ذات الله وصفاته والثاني ايضا باطل لان استناد الحادث الى
الموجب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد ثبت استحالته ويكون هذا الكلام دليلا على ما ادعيته لا يستلزم
رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة وانما ثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا يجعل القادرية تعالى من جملة
مقدمات الدليل على انه لو تم ما ذكره لم يحتج الى توسيط قوله لم لا يجوز ان يوجب البارئ تعالى اذ يكفي ان
يقال من كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما لو كان صدور الفعل عنه بالقصد والاختيار لان القادر
هو الذي … ان هذا البناء يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يتوجه السؤال الجواب قلت السؤال المذكور
ينبغي ان يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق انما استلزام الارادة للعلم بالمراد ضروري ولا فرق بين كون المراد
قليلا او كثيرا كما اشرنا اليه في كلام مقاصد القدرة من موقف الالهيات فعل قليل متقن اشار الشارح المحقق رحمه الله

بزيادة قيد لا نعان الى ورود السؤال على المسلك الاول ايضا فالسؤال ساقط عنه اى السؤال بالتمام
والتفاول لانا لا نقتصر كالتوهم ح كونها مضادا للقدرة وح يمكن ان يكون مراده ابقاء السؤال بالتفاول
الاول انه بمجرده قبل تسليم الاول لا يفيد علمه تع بذاته على حصوليا ودليل الثاني يفيد علمه تعالى حضوريا
وقد بحثنا فيما سلف على المقدمتين اما على الاول ففي التنزيهات حيث بين ان الله تع ليس بجسم ولا
عرض واما على الثانية ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في احكام العقل واذا عقل ذاته يحصل حكم
ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم يثبت بالاول لا للاثبات الحصولي ايضا كما ذهب اليه بعضهم او
لان تمام العلم المقتضي لانه احد على وجه ابلغ فلان التعقل حضور الماهية فيه ان الواجب تع ليس
ماهية عند الحكماء كما مر في اوائل الامور العامة اللهم الا ان يراد بالماهية ههنا ما به الشئ هو هو من غير اعتبار
الكلية واعلم ان قولهم التعقل حضور الماهية يحمل على المسامحة عندي والمراد ان التعقل للماهية الحاضرة
من حيث هي حاضرة وقد سبق منا تحقيقه في اوائل مقاصد العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى هذا
يندفع الايراد الآتي فتامل لا نم انا التعقل ما ذكرتم قبل كيف الحضور نسبة بين الشيئين ولم تقل في الكلام تعقله
يكون التعقل من العلم من مقولة النسبة او الوجود يكون التعقل نسبة فلم لا يجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبية
اخرى تحصل في حقنا وعن بعض المجردات لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بعد يؤيد هذا ان العلم
مما يعلم بالضرورة تحقيقا اما بكنهه او بغيره حتى سابقا غيره ونحن نعلم قطعا ان مجرد عدم غيبة الشئ عن نفسه
الذي يسمونه بالحضور عند نفسه سواء كان مجردا او ماديا بالنسبة مما يصدق عليه هذا المفهوم بل ربما يدعى
ان عدم غيبة الشئ عن نفسه ليس مما يتفاوت بين المجرد وغيره بحيث يكون الجماد عالما الا ان غير عالم قبل المفهوم منه
تقريرا لسؤال ربما انه يحمل هذا الكلام على ان التغاير يشترط بعد تحقق الحضور لا قبله لانه يؤدي الى ان
يوجد حقيقة الشئ بدون الانتفاء الشرط وهو غير معقول فالصواب ان مراد المعترض لم لا يجوز ان يشترط في
حضور الشئ للشئ المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر عنده فلا يتعلق علم الشئ بنفسه لانتفاء الحضور
المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها مع تحقق الحضور الذي هو حقيقة العلم على الفرض واجيب بان الاضافة في
قولنا ان ربع حقيقة العلم ما ذكرتم مثل الاضافة في قولنا حقيقة العندي لا انه لا اشتراك في قولنا حقيقة الانسان

الحيوان

القائل مولانا الطوسي

الحيوان الناطق وح يكون حضور حقيقة المعقول مشروطا بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود المعقول وجود العلم
كما لا يلزم من وجود الانسان وجود العندي وان كان حقيقته ذلك بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
نوقش فيه بان جميع لوازم الشئ لا يلزم ان يكون معلولا له بل قد يكون معلولا وقد يكون علة وقد يكون
غيرهما واجيب بان اللازم قد يطلق على ما ينبع الشئ ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول لذلك الشئ
في الجملة وهو المراد هنا فيما اذا على ما علم البعيد فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور قصدا
ويكون العلم به تاما بالمعنى الذي يعرفه ويحمل للعلم التام ثانيا انما يلزم اذا كان تصور اللازم الاول قصدا
وليس كذلك وان تصور كذلك يتعقب بجزوم الثالث كلها وبلزم ح لكن ينقطع بانقطاع التصور في القصد
قلت في نقول الدليل الذي ذكره لو سلم دلالته على علمه تعالى بذاته تع لم يدل على علمه تعالى بمعلولاته
فلا يثبت المط وعلم انه موجد وعلم انه يلزم اه فيه ان النظر في الدليل الى بيان كون المقصود
ههنا انما علمه تع بنفس معلولاته لا بوجوده كما على ان الاعتراض مما لا حاجة اليه اللهم الا ان يقال مبني كلامهم
ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام لما عبارة عن العلم بها بجميع ما لها في حد عليتها
ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلا في المدعى لكن ما ذكرتم يدل او دفع لحق اصحاب المقاصد
بان الكلام في العلم التام يعني العلم بالشئ بجميع ما له في نفسه اي من الصفات التي منها العلية والاشكال في علم
الباري تع بذاته كذلك وح انه يستلزم العلم بالمعلول ح وجه الدفع الذي اشار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور
كون علمه تع بذاته تاما بهذا المعنى وان كان كذلك في نفس الامر فان قلت لما كانت العلة لذاتها المخصوصة
موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بخصوصها موجبا للعلم بالمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه وتلك المعلوم
نا جيد ان عين العلة الخارجية مستلزمة لنفس المعلول الخارجي ولما ان صورتها مستلزمة لصورته فلا تم
ذلك اذ الاعيان مخالفة للصور في كثير من الاحكام على ان علمه بذاته حضوري عندهم والا صح لصورة
فيه فان قلت لما سبق ان المقتضي لكون الماهية معقولة حضورها للذات المجرد القائم بذاته لزم كون الماهية
تع معقولة بذاته ضرورة حضورها له تع تكون تاما وهذا الزم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات وهو المط قلت
اجيب عنه بانا لا نم ان العلية حاضرة له تع لان حضور الشئ للشئ اما بوجوده له مما فعلا كصفاته

المناقشة للطوسي

الا العلم باحاده فيكفي تميز كل فرد ولا يجب تميز الكل لا يلتفت اليه لانه اذا علم كل واحد يكون
جميع الاحاد ايضا معلوما والمعلومية تقتضي التميز وقد يجاب ان العلم يوجب تميزا انما يوجد هناك
غير اذ لو لم يتميز المعلوم في نفس ذلك الغير لم يكن متعلقا بالمعلومية اولى واما من حيث لا غير فلا يلزم
التميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه البته والحق في الجواب ان التميز بهذا المعنى الغير الذي هو كل واحد من الاعيان
وهو ان الموجب للعلم ذاته اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو راي الصفاتية او بدونها
على ما هو راي النفاة والمقتضي للمعلومية ذوات المعلومات وهذا يتوقف على اثبات كون الاعيان
متساوية في صحة المعلومية ولعل المحقق لا يسلم ذلك من قال من الدهرية ان الدهرية ينفون الوجوب
ثم اما ما اسنده الى الدهرية من سياق كلامه الدهرية على اختلاف منها في نفي العالم القادر
المختار فكانه محمول على نفي القدرة والاختيار وان كان بعيدا من المشهور لان العلم قبل
هذا انما يدل على عدم العلم بالمعنى المصدري اعني الكشف والتميز فيه وعلى هذا لا يتجه الجواب كما يتضح
والجواب منع كون العلم الخ هذا الجواب لا يناسب ما ذكره في اخر المقصد الاول من مقاصد العلم في
موقف الاعراض وقد ذكرت هناك فلينظر فيه قلنا هي تقتضي الخ هل العلم كما هو المختار صفة
موجب تميزا وانكشافا ولا شك ان التميز والانكشاف نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم والعالم
فيعود الاشكال ويحتاج الى الجواب التفصيلي الذي ذكره وبالجملة ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما
بالذات والعلم مرآة وآلة لتلك النسبة ونسبة الشيء الى صاحبه اولى اقدم من نسبته الى آلته
ونسبة اخرى بينها وبين العالم كون هذه النسبة نسبة اخرى لا يتوقف على تحقق التغاير بين العالم
والمعلوم ولو باعتبار حتى يرد ان الكلام هنا موقوف على نفي اقتضاء ذلك التغاير لجواز ان يكون الشيء واحد
بالنسبة الى شيء آخر بينهما نسبتان متغايرتان فان علم زيد بنفسه له نسبة الى زيد بالقيام
ونسبة اخرى اليه بالتعلق نعم بعد تحقق النسبتين يحصل له وصفا العالمية والمعلومية وتحقق التغاير
الاعتباري لكن هذا التغاير متفرع على تلك النسبة لا سابق عليه كما مر في بحث من موقف الاعراض
والنفي هو اقتضاء سبق التغاير اعتبرت بينهما فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم الا من جهة

ثم ان العرض هو … لكونه جامعا

علم … ان الدهرية ينفون الوجوب

الحقيقية التي رجعت او غير متاصل كما فصل مفصوله في بعض الخارجية فيه والعلمية وصف اعتباري ليس
لها وجود خارجي فليس لها مقصد باعتبار وجودها له ثم متاصلا ثم ان انضمام الموصوف بصفة لا
يقتضي ثبوت الصفة فيه فلما اريد ايضا فلم يلزم كون العلمية معقولة مع اصلا وهذا الجواب غير مرضي عنده
اذ لو اعتبر في حصول الاعتباري وجود ما الظل لم يبق فرق بين المحصل والمحصور من علم الله تعالى
وعاد ما هو بواعث من لزوم التكثر في ذاته تعالى وان التزمه ابو علي وزاح اصول الفلاسفة كما فصلناه
في موقف الاعراض فالجواب عن السؤال عنده منع ان العلم الحضوري بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذ الاستلزام
العلم الحصولي بالعلة وهذا الاستلزام مع مبني على الاستدلال وعلمها الحصولي هو الممنوع في الجواب اعلى ان في هذه
عليه نحو له الاستلزام مع حضور علة معلوله كما يدل عليه ثم فلا يلزم عدم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل
عليه كما لا يخفى كما للكليات صادرة عنه صدور الكليات عنه تعالى يحل نزعه اذ لا وجود لها في الخارج ولا
في الذهن عندنا واما كونها معللة في ضمن الافراد فهو راجع الى تعلل الافراد كما اشار اليه في المقصد الثاني
من مبحث العلة والمعلول وبهذا يظهر ان دلالة ثالثة مسلك الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات اظهر من دلالته على علمه
تعالى بالكليات فلا يعزب الاعلى كلما العلم الحصولي اضافي بالنسبة الى الجزئيات المعلومة والا فبين مسلك الشارح انه
تعالى يستحق ان يوصف بانه عالم جزئي فتامل لا يستلزم التغير في صفاته الحقيقية قد ذكرنا في مباحث العلم
ان مذهب الشيخ ومتابعيه كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان هي الفلاسفة
الفلاسفة فالتغير في العلم تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوص العلم
واما عند غيرهم فلا ينبغي ان يحمل كلامهم على الالزام ولو كان بعيدا كما نبهت فيما سبق على مثله قد يناقش
كلامهم هاهنا فقد يشتد وعنه بانهم اذا ادعوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بالعلة يوجب
الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية فلا علم
فلا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية انما
هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى نعم المعلوم ما كلها او رد على معلومية الكل اي جميع الموجودات
او المعدوما تعالى بان العلم نفس التميز او مستلزم له والشيء بعد الجميع يتعلق بتميزه عنه وما قيل جزاؤه لا معنى للعلم بالجميع

ثم ان المراد صفة … في قوله في صفة الحقيقية والمراد بها صفة الحقيقية وهي صفة … باعتبار خصوص صفة العلم

تعلق علمه بالمعلوم فلا يقتضي الا مغايرة العلم للمعلوم فان التغاير الاعتباري كاف فيقبل
التغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط المقصود
هو الاول وقد مر في بحث العلم جوابه فليتذكر اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه ان اراد
النسبة الواحدة بعينها ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا الا باحد الاجزاء انما الجواز ان نعلم كل جزء بنسب متعددة
وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فليتامل لان امكان المحجوب ايضا قد ثبت ان ما يمكن للواجب
من الكمال فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع المحجوب والا فمن علم
علم جميع الاشياء مبني على ان العلم بشيء لو كان عين العلم بشيء آخر في الجملة كان العلم بشيء عين العلم بكل
الاشياء الا اذا الفرق بالبعيضة في البعض والغيرية في البعض الآخر تحكم لا يساعده عقل ولا برهان
فيكون فلما ذاته كثرة غير متناهية هذا انما يدل على رفع الايجاب الكلي وهو لا ينافي جميع غير معلوم
له تعالى وهذا هو السلب الكلي اعني لا شيء من الغير معلوم له تعالى فدليله لا يطابق دعواه والعلم بذكر
كونه غير متناهية لا يمكن تطبيقه عليه اللهم الا ان يبني الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته ارجح من نسبته
الى الغير واما نسبته الى الغير فلا تفاوت فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فليتامل اذ
المعقول تميز عن غيره وايضا يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية
كما ذكره الفرقة الثالثة تفصيلا لا اجمالا الا ان يريد ان المجرد الاول كان دالا على انه تعالى يعلم غير المتناهي
اجمالا لا تفصيلا وهذا المجرد دال على انه تعالى يعلم تفصيلا لا اجمالا والحق انه يعلمه اي الا وتفصيلا
فلهذا اعرض عن هذا وقال على ما وصل للاستدلال بوجه لا يخلو ورد فيه لا يعلم الجزئيات المتغيرة
لا شك ان هذا يستلزم جهل تلك الجزئيات من بعض الوجوه ولهذا كفرت الفلاسفة بهذه الدعوى
فلا وجه لنفي علمه بالجزئيات المتغيرة بناء على لزوم التغير او الجهل على تقدير العلم بها والا فلا بد من الفرق
بين الجهلين حتى يلزم احد دون الآخر وقد يعتذر عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي
جزئيات جسمانية وان كان كمالا للموجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه كاستلزامه
التجسم والتركيب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وانت خبير بان هذا الاستلزام بسبب ادراك الجزئيات

ذلك كل ما ل ... [illegible]

الجسمانية

الجسمانية تحتاج الى آلات جسمانية وقد عرفت ان هذا الاحتياج غير مسلم بالنسبة الى الواجب تعالى
يوجب التغير في ذاته من صفة الى صفة هذا انما هو على راي القائلين بالصفة من الفلاسفة او كلام الرازي كما
نبهت عليه في الدرس السابق والاوجه بحال الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها هو عند الفلاسفة ايضا و
يؤيده ان المصنف يمنع لزوم التغير وصرح الشارح بانه لا يلزم التغير في صفة موجودة لان العلم عندنا
اضافة ورد هذا الجواب بانه لو كان علمه تعالى اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة
لزم ان لا يكون الباري تعالى في الازل عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها في الخارج
وهو ظاهر ولا في العاقل لان المفروض ان لا صورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت اضافة الذات او اضافة
الصفة قبل تحقق المضاف اليه واجيب تارة بالتزام الوجود الذهني وان لم يكن العلم عبارة عنه وقد
عرفته في موقف الاعراض ما فيه واخرى بمنع ان الاضافة متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي
لا يتوقف على تحققه اصلا والحق ان المقام على القول بعدم تمايز المعدومات كما هو المشهور من ان
اهل السنة لا يخلو عن اشكال واعلم ان الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين
اذ قد سبق ان علم الله تعالى عندهم صفة موجودة قديمة فتجوز كونه امرا اعتباريا الا يلائمه ولو
اسقط لفظ عندنا لكان اظهر بل في مفهوم اعتباري هو جواب توضيح هذا على ما ذكره الرازي في المطالب
ان العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فقد ورد ومر انما يتغير تعلق المرآة
لا نفسها واعترض عليه بان اللازم منه ان العلم صفة تنكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله
وهو مذهب ابي الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها ويزول عند زوالها
والقوم قد نسبوه الى تجهيل الصانع تعالى عن ذلك الا ان كان له وجه دفع سنذكره عن قريب وادرك
الشكل انما يحتاج اه هذا الكلام تنزل والا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة ان ارتسام
ما له امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهم وتخصيص
ان كون الشيء ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا يحتاج
ولا حاجة الى آلة جسمانية وقد احتج عليه مشايخ المعتزلة اعترض عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجد سيوجد

و كان هنا وهما بعينه

المعترض هو الطوسي

واحد لكن لا شك ان العلم بانه معدوم والعلم بانه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم واذا وجد
علم انه موجود فيلزم التغير ولا يدفعه هذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجد والعلم بانه سيوجد اذا كان
واحدا فقبل وجود زيد نعلم انه موجود معدوم ونعلم انه سيوجد فاذا وجد نعلم بالعلم الاول انه كان معدوما
ونعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يزل العلم بانه معدوم بل علم بهذا العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغير
والحق ان ما سنذكره في الشرح بقوله وتوضيحه اه مشير الى توجيه جواب الشارح ويدفع هذا الاعتراض كذلك
كذلك لما لم يكن ذاته وصفاته الحقيقية زمانية اه فيه بحث لان الله سبحانه ليس بواقع في الزمان وكذا
صفاته لكن لا شك انه مقارن لكل امر وهذه المقارنة يكفي في اتصاف الزمان بعض اليه بالاوصاف
الثلثة وبالجملة المكان يجتمع الاجزاء حاضرة عنده تعالى ولا يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس
بمكاني وبهذا ظهر ان الزمان فاجزاؤه ممتنعة الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات فلا يكون تحقيق فيه ما قالوا
بان نسبته تعالى الى جميع الازمنة سواء مع مقارنته لليوم مثلا بناء على انه ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن
اشكال بل الاولى ان يبين عدم لزوم التغير اصلا ان يترك القياس على المكان ويقال ان الله سبحانه يعلم
ان الجزء المعين من الزمان لا باعتبار المغير في الحضور والاستقبال بل بحسب ذاته ظرف للحوادث الفلانية
والعلم بهذا الوجه لا يتغير بتغير الازمنة سواء كان العالم زمانيا ام لا وهذا ظاهر عند المتأمل قال بعض الفضلاء
اه قال الاستاد المحقق ما ذهبوا اليه من ان العلم بالجزئيات المتشكلة يحتاج الى الآلات الجسمانية بناء على
ما قال عليه هذا الفاضل من جملة هذه المسئلة فنفاة منهم على ان تحصيل جزئي الا اصل من اصولهم المقدرة
عندهم لازمة لامكان التحصيل منها الاول انه صفة انه يمتنع غير حقيقة انه وقع او لا يخفى انه لو ا
رجع كلام الشارح الى ما هو نقل من الفلاسفة لم يتم هذا الاعتراض اذ حقيقة سيقع ووقع وان كانا متغايرين
الا انه لا يتحقق سيقع ووقع بالنسبة الى من ليس علمه زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل
فقد رجع الثالث الى الاول وقد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان كلا من العلمين ينفك عن
الآخر انفكاك الشيء عن نفسه فثبت تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين لزيادة الاستظهار
ويشهد به شهادة قوله وقد يغيره فانه صريح في ان انفكاك كل منهما عن الآخر فعلى هذا لم يرجع

الثالث

الثالث الى الاول والجواب كما في الاربعين اه رد عليه بانه يدل على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات
وهو المراد وذلك لان الشيء الواحد يجوز ان يكون معلوما باعتبار مجهولا باعتبار آخر ولعل المراد انه يمكن العلم بانه
عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات ورد
عليه بانه يلزم منه اه قد يجاب عنه بان الثابت في الازل انه سيوجد زيد فيعلم كذلك وعند حادث بهذا الثابت
وجد زيد يعلم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به قد سبق منا الكلام في
هذا التمثيل وتوجيهه وبيان ان انتفاء لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز تعلق العلم الواحد بالمتعدد
يكون العلم بالعلم نفسه وبوجه آخر فليتذكر في القدم والحدوث اي الازلية والتجدد على جميع
تعلق الذات اه قيل اي لانا لم نثبت بمجرد التمثيل بطلان اصل الدليل اذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا الا في
التعلق بمعلوم واحد ولانا قد شاهدنا ذات الله تعالى وعلمنا التعلق فينبغي ان يكون ذاته تعالى مثلا
متعلقا وانه تعالى فاذا لم يثبت المماثلة بين ذاته تعالى وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا فيه
ما فيه سلمنا التماثل اه لا شك ان تسليم التماثل تنزل لابطال رأي المعتزلة والا فليس كمثله تعالى شيء
في ذاته وصفاته كما في الوجود فانه في حواشي التجريد المتكلمون القائلون بان الوجود مشترك معنى
حكموا بان الوجود [illegible] متماثلة والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية قد سبق البحث في جواز تعلق
علم واحد بالمعلومات المتعددة وانه مبني على ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة ولئن سلم علم متعلق بمعلوم
مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الاجناس حتى يلزم الاستغناء من تعدد الصفات
فمن اراد التفصيل فلينظر فيما سبق ومن اضافته فيجوز [illegible] صريح فيما مر مرارا من ان التسلسل
في الامور الاعتبارية وان لم يكن اعتبارية محققة ليس بمستحيل اذ لا يجري فيه برهان التطبيق باتفاق المتوغلين
اللهم الا في بعض المواد لا ببرهان التطبيق بل بدليل آخر والجواب المعارضة اه قيل عليه التمسك بالدليل
السمعي على العلم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل يتوقف على التصديق بعلم المرسل واجيب
بان التمسك [illegible] على زيادة العلم لا على نفسه واعلم ان الاية الواحدة بل تعارض الايات التي اوردناها لا اختلاف
[illegible] فيه تعالى بعضهم تعارض لو لا فرق بين العلم والكثرة وقال بعضهم لا تعارض لان تأويل المتعددة اصعب من
تأويل الواحدة

من حيث انه حل المصدر المفعول

خصوصها ان بهذه الواحد جماعة وما من عام الا وقد خص منه البعض الا نادرا وتاويله بالعلم خلاف الظاهر
عند البعض كما ينبغي لان الحجة التفسير من المعتزلة واهل السنة مجتمعون على ان المراد من العلم المعلوم وقد استدل
عليه الا ما مر والتفسير الكبير بوجوه فكيف يكون ذلك التاويل خلاف الظاهر ما ابقاء العلم على ظاهره بحذف المضاف اي
لا يحيطون بشيء من متعلق علمه ليس بانسب من تاويل العلم بالمعلوم فكلاهما سواء فيما لا ينبغي ان يلتفت اليه
اي علم الله بالحق الا انسب كما سيذكره الا ان من ان حقيقة الله تعالى عند الحكماء حتى ان يعلم ويقدر ان يقدر ومنها
اي على انه عالم وقادر وسيريد بالقدرة المعنى المتفق عليه بيننا وبين الحكماء لانهما في معناها اعتدال
المزاج الذي هو لفظ لها من عبارة الشارح او رد ما للمعنى الباقي فاما قوة تتبع ذلك الاعتدال وانما
لم يذكر المص بهذا المعنى الاخير لانه اورده وحده في اول بحث الكيفيات النفسانية نادر وهنا معنى آخر
نبه على الخلاف او على تحقيق الحق كما اشرنا اليه هناك ومن المعتزلة انها صفة انها تكون قديما
المعتزلة المثبتون للاحوال لا محالة خصوصا الناصرون لها والقائلون بان صفاته تعالى عين ذاته وتعليلهم
صفة العالمية والقادرية بها لا ينافي تعليلهم نفس العالمية والقادرية بالالوهية كما سبق فعلة الدليل
اي فيمكن الدليل او الدليل اجيب عليه على ان المبادة فعليه خبر قدم على المبتدا افادة للحصر
مكونة منا اسند الافعال
في انه تعالى مريد فالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما للطرف
الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده من اعانة
علم الاول اه اي علمه المحيط على نمط قولهم العلم حصول الصورة مريدا به الصورة الحاصلة من عدم انتفاع
تقدم طلب فالاوامر والنواهي الدالة على العقد والطلب يكون عندهم مما ذكر من الاقتضاء التعلق
لتغيير الخير في الكلام والابعاد عن الشبهة واي القاسم البلخي منها مع قوله فيما سبق وقال الكعبي يدل جليا
على ان ابا القاسم البلخي غير الكعبي فقال في بحث القدرة من شرح المقاصد وهو مذهب من المتكلمين في هذا قدرته
تعالى ابي القاسم البلخي المعروف بالكعبي وهذا يدل على عدم تغايرهما لكن ما ذكره هنا يوافق ما في ابكار الافكار
حيث قال في بحث الارادة وهو مذهب النظام والبلخي والكعبي ورئيس تعدد البلخي التاج للتوفيق بين الكلامين فلعل
ان نقل الكتاب بالمعنا مخالف لما في الاربعين حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا لافعاله نفسه عند ابي القاسم

الرجوع مستفاد من كلمة على

النون سيأتي

البلخي

البلخي انه موجد لها وفي افعال غيره انه آمر بها على ما في ابكار الافكار حيث قال فيه واما النظام والكعبي والبلخي
فانهم قالوا ان وصفه تعالى بالارادة شرعا فليس معناه ان اضيف ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف
الى افعال العباد فالمراد انه تعالى آمر بها ولعل هناك نقلا آخر منع اقتصاره ان رجح وان لم نطلع عليه ان
ظنه او اعتقاده اه انما قال او ان الشارح قد لا او علم به بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه
تعالى مع عدم قوله كلي على ما قال اه اي اذا لم يرد به العالم ثم في كلام المعتزلة ولا يتوقف الاطلاق عندهم على
التوقيف بل يكفي صحة المعنى واما قول المص ان ظنه واعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص بناء على
ان الاعتقاد والظن الا ان يخص بالجازم اصطلاحا كما اشار اليه في تعريف العلم بالدليل الثاني فيه
تنبيه لكان في علاقة او للتنقل من الوصف الى الصفة ر وقد يستعمل بمعناها ايضا كما سيجيء في كلام الشارح
زايدة على الداعي وهو انما يحمل الشارح للاعتقاد النفع كما هو مذهب المعتزلة الاعراض وهو بعدم
مكرما ونفعه بارد بان هذا المعنى لا يصلح مخصصا لاحد طرفي المقدور وهو المعنى بالارادة هنا بان اثبات هذا
المعنى لا يخرجه عن الايجاب وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة الذكورة للمحصل وغيره ان
معنى ارادته تعالى فعل نفسه عند الكعبي علمه به ولعله انما ذكر الشارح من ان معناه علمه بما فيه من المصلحة تبعا لما
الآمدي في شرحه الاهرمي على انه قد يرد عليه انه قول ابي الحسين كما سبق والسياق يدل على تغايرهما
وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار اختلافهما في معنى ارادة فعل الغير فلا بد لتخصيصه ولا يجوز
استناد التخصيص الى الغير الذي آمر غير انه ليس صفة زائدة على نحو ما ترى في الحيوة لانه بمنزلة القدرة وليس في حكم
المخصص القدرة اه اعترض عليه الطوسي في تخليص المحصل بانه مناقض لما ذهبوا اليه من ان المختار يمكنه الترجيح
من غير مرجح وجوابه ان المراد بالمرجح المعنى المزومه سواء الداعي او المطلق حتى يشمل الارادة ايضا واليه
اشار المص حيث قال في مباحث الارادة في الموقف الثالث لا اقول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون
اليه داع ان العلم بوقوع شيء اه اشار بالتفسير الى ان ليس المراد منه العلم بالوقوع ان العلم انما يتحقق
بعد الوقوع لان ذلك انما هو مذهب ابي الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصل في التطابق
لان العلم تابع له واعترض عليه صاحب نقد المحصل بان قولهم العلم تابع للمعلوم ينافي قولهم ما علم الله تعالى وقوعه يجب

ان يقع بيتي انه كون الموجب تابعا للموجب والجواب ان المراد بايجاب العلم بالوقوع انه يستلزم ايجاده بنحو من استلزام
السبب للمسبب لكنه مبني على التبعية على ان احتياجنا ببديهة الفطرة في استواء نسبة العلم الى الضدين [illegible]
صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما سيشير اليه فان قلت سبب ان العلم بوقوع شيء تبع لوقوعه لكن
العلم بالتبع [illegible] وجود ضده معين في وقت معين ليس تابعا لوقوعه ذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا
قلت لانه يلزم ان لا يمكن ترجيح احد المتساويين كما في قدحي العطشان وطريقي الهارب على انه يلزم الايجاب وقد
ابطلوه بالدليل السابق نعم يرد على الجواب ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص لنفس العلم والمدعى مغايرته
له مطلقا   فيثبت صفة رابعة ويلزمه التسلسل قيل عليه اذا وجد صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق
الارادة باحد الضدين في وقت معين يلزم الامر بذلك الايجاب واي صفة فانه فمن اين يلزم التسلسل واجيب
بان المخصص ليس الا الارادة فاذا كان نسبتها الى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها من ارادة اخرى فيلزم التسلسل
الا الحادث فالمراد بالارادة في قوله مغاير للعلم والقدرة مطلق الارادة سوى الارادة الغير وهنا اولا   فاذا
كان تعلقها به لذاتها او لحادث لا لم يكن لذاتها يلزم التسلسل فان قلت وجوب احد الطرفين وجوب بشرط
تعلق الارادة واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق الارادة فيستوي الفعل والترك فلا يلزم
الايجاب على الشق الاول قلت اذا كان التعلق لازما للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل
والترك بالنظر الى الواقع لان اللازم بواسطة كاللازم بلا واسطة في امتناع الانفكاك وهو معنى الايجاب وقد يجاب
بان منع تعلق الارادة لذاتها انما الايجاب [illegible] الى مرجح غيرها الا ان ذاتها تقتضي التعلق البتة فيلزم
الايجاب ثم هذا [illegible] الارادة فلا يجعل مثله في القدرة وانت خبير بان الكلام يجري في القدرة فيها الارادة باحد
المتعلقين [illegible] كما ذكرنا في [illegible]
يدعون الضرورة في استواء قبل الضرورة استواء نسبة العلم الا معلومه والنا العلم بالمصالح [illegible]
نسبته الى ما يترتب عليه [illegible] على [illegible]
عليه انا لم نكن بالارادة تخصيص بلا مخصص [illegible] قد ثبت بالدليل انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك
وبعد ثبوت هذا لا اشكال [illegible] لان هذا العلم لا [illegible] فيه قطعا [illegible]

لزم

لزم الايجاب كما اشار اليه الاشارة   اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم وجه تفسير المعتزلة بهذا هو ان معتزلة
البصرة وبعض [illegible] انه تعالى مريد بارادة حادثة لا في ذات [illegible] في الابكار   انه عند وجود المعتقد في المستعد
بالمستعد او التام المستفاد من المعتقد ويلزم من هذا ان يكون المعتقد مخصصا لوقوع المقدور ويجب بهذا
اللزوم حصول ذلك القول [illegible] قيل ما ذكره تخييل لا تحقيق اذ خلاصته ان الارادة هو المعتقد الذي شرط [illegible] كل
انها في اختلاف مقدمته بالايجاب [illegible] ولك ان تقول ترتيب القياس هكذا ان المعتقد مخصص وكل مخصص فهو
الارادة كما يدل عليه قوله اذ لا معنى للارادة الا الامر المخصص فحينئذ لا ينتج ذلك التخييل   والمعتقدات [illegible] بذواتها الى بعض
وبل الصور [illegible] على وجه يكون [illegible] اللاحق وبهذا القدر يكفي [illegible] كلامهم على ما له [illegible]
صحة ولو [illegible] ولا يلزم ان يدعي ان جميع المعتقدات [illegible] بذواتها حتى يعترض عليه بانهم [illegible] ان المعتقد قد يكون
عرضا   لانه خروج عن قانون [illegible] ولان في جعل الارادة عبارة عن المعتقد [illegible] ظاهرا   والاظهر
ان يقال وجه الاعتزاء اعترض عليه بان هذا التوجيه باطل لانه خروج عن قانون العقل الى [illegible] بما ليس قائما
بذاته قائم بذاته [illegible] التقصي عن توجيه الافعال [illegible] نسبة هذا المحذور اليهم وحمل
كلامهم على ما له توهم صحة في الجملة [illegible] بما ذكره الشارح انه لم ينسب اليهم القول بان المخصص الحادث
بعض موجود قبله مع انه [illegible] بذاته مع انه ذهب اليه بعض [illegible] انه
معتقد قال الشارح [illegible] التزموا ما استحالته بديهية وبعد هذا اعتراض [illegible] بانهم لا يقولون بان كل
عرض قائم بغيره [illegible] يلزم [illegible] بذاته [illegible] فيلزم الخروج عن طور العقل [illegible] بداهته
سلمنا انه قيام العرض بنفسه [illegible] شرح المقاصد ان بعضهم يقولون ان العرض نفسه ليس بعرض
فكيف [illegible] لقيامه بنفسه ولو سلم بداهته فانكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف التزام
مذهب الخصم المخالف لما يعتقده سيما فيما لزم منه الكفر باعتراف الملتزم   فالحق في ضبط مذاهب
اه لا يخفى ان هذا الضبط الذي ذكره الامام غير مستوف لجميع الاقسام التي ذكرت [illegible] او لم يعلم منه ان مذهب
الكعبي وابي الحسين [illegible] ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل الاولين [illegible] والرابع هو المذهب الحق
فلذا لم يتعرض له واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله لا يخفى [illegible] المصرية

مخصصه ان المعتقد مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو

المعترض هو الفاضل [illegible]

ومن نفى الارادة عنه تعالى فسرها بمعنى الذات وهذا ذكر في بعض الكتب الكلامية ان ضرارا يقول بان الارادة معنى الذات
وكذا عند النجار زعاهم قوليه وصعد انه امر سلبي معلل بذاته تع وهذا في التحقيق موافق لمذهب اهل السنة
والذاهم يبطله وانما اورد مذهب الاصحاب نعيا بالاله باعتبار ان المريدية عندهم ليست عين الارادة والا
في ذلك تفصيل القول بالارادة وتعلقها بالذات حينئذ وبطل الاول انا نعلم ابديهة انه انما يتم اذا كان مقصودنا
بالكشف على اننا انما يبطل الاول في المفهوم وقد مر مثله مرارا وبطل الثاني لزوم كون الجاد له قدرتها
عنه بان المراد كونه غير مغلوب ولا مكره في افعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجاد مريدا مع فيه ان الافعال
الاختيارية من الافعال الارادية فيؤل الى نفي الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية في الافعال الارادية
وانه وهو ظاهر البطلان يحصل بما ذكر تعريفا لفظيا للارادة على ان اصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبية
في الفعل الاختياري امر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيتناول الجاد وفي شرح المقاصد الاعتراض على
قول النجار بانه يوجب كون الجاد مريدا ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادة الله ان قلت خصوص المحدود
لا يفيد تخصيص الحد والا لم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده ان الحد فيه تخصيص وهو ضمير كونه
الراجع اليه تع لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو صح اطلاق المريد عليه تع بمجرد ذلك لصح اطلاقه
على الجاد لقيام مصحح الاطلاق فيه ايضا فليتامل انه يلزم عرض لا في محل اعترض عليه في شرح
المقاصد بان صفات الباري تع ليست من قبيل الاعراض عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير ثبوت
الصفات العرضية يستلزم التجدد المنافي لذلك القدم والا فمع تقدير حدوثها انكار عرضيتها مما
لا يلتفت اليه كما اشار اليه الشارح في اول مباحث الاعراض وان نسبة ما الى محل الى جميع
الذوات سواء قيل الاولى ان يقول نسبته فاذا فرض انه تع فاعل للارادة واختصاصها بالاثر الذي يقع
بغيره اولى من اختصاص غيره به وفيه ما فيه فلا يكون علة للثبوت قيل هذا انما يتم اذا كان المعلول
امرا موجودا والحق بخلافه اما اذا كان وصفا اعتباريا فيجوز انه يكون منشاؤه وصفا اعتباريا ايضا وههنا
كذلك لان كون الارادة بحيث تختص بمحل الذات لا بغيره من الذوات امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا حاجة
الى الاستدلال عليه فان قلت لا فرق في ذلك بين ما يثبت العالم والقادر والحي والمريد فلم ادعى الضرورة

الدينية

الدينية في هذه وادعى فيها قلت ثبوت الشرع يتوقف على هذه الصفات فلا يمكن فيها دعوى الضرورة
الدينية بخلاف السمع والبصر كما هو الظ وكذا الحديث على ما اشار اليه الشارح في فم لفظ كذا لان
ضمير جملوه راجع الى كل من القرآن والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل حملوهما ولا تاويلها لا يمكن تاويل
كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت به اطلاق السميع والبصير عليه تع فلا يقدح فيما ذكره تاويل البعض في السميع
والبصير بالعليم بالمسموع والمبصر على مقدمة لا صحة لها الا بجميعها بل الصحة انما هي لبعضها او هي الرابعة
فتامل المقدمة الثالثة انا المحل ليس كون هذه المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع
في اصل الاستدلال على عكس ما ورد فان ما جعله مقدمة ثانية ما فوقه من قوله في الاستدلال وهو السميع
والبصير العضو والعرض ما جعله مقدمة ثالثة ما فوقه من قوله فيما قبله من صح اتصافه بصفة اتصف بها
او بضدها والعمدة في اثباته الاجماع قال في شرح المقاصد جوابه المنع او ربما الجزم بذلك من الا لحفظ
الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا ويعتقد انه لا يصح مثل هذا التمسك به وسائر الادلة السمعية
لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون الباري تع حيا سميعا بصيرا او قد يعترض على الجواب بان المص
لم يقل انه لا سبيل الى ما ذكره سوى الاجماع حتى يتوجه الجواب المذكور بل قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع
ويمكن ان يدفع بان مقصود المجيب منع ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المص فليتامل
كيف وحجية الاجماع اه اي كيف يعول ويدل على التعويل البتة لا يخفى على فطن ان هذا ما يقتضيه ظاهر قول
الشارح في اخر الكلام فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع او هو الانسب لقوله
كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه اذ يوقفه الكلام بان في التعويل على الاجماع ابتداء امرين اه
الاعراض عن المقدمة المثبتة بالاجماع والاخر التمسك بالاجماع وحجية الاجماع اه واما قوله في اثبات
السمع والبصر الى التمسك بالاجماع فلعله نفي في اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد
التشبث بالاجماع ولو في انها مقدمة من مقدمات دليلهما مناقشة هي انه لم لا يجوز ان يكون
تفارق المحالين بالهوية واما تفارقهما بالحقيقة فلا وجه لتجويزه وان كان كلام المص فيما سبق
مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع التعقل فالظاهر ان مرجعه اختلاف فلا يكون العلم صفة

واحدة كما ذهب اليه كيف لا ولو وجد في شرح الآثار معه وهذه المسئلة لم يثبت تفريع الصفات كما
ستطلع عليه في اثناء بحث الكلام   نفي العلم بالمسموع والمبصر لا يريدون بذلك نفي الانكشاف
وراء الانكشاف العلمي الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر بل ثبوت الانكشاف التام الذي يثبته
غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف ايضا عائد الى تعلق العلم على وجه مخصوص فلا يحتاج الى كل صفة
زائدة غيره فللعلم عندهم حسبنا من التعلق تعلق قبل حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف
العلمي المعروف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف التام   فان وصفه تعالى بهما ايضا قوله
فقالت الفلاسفة تفصيل الاختلاف فيما نحن فيه كما يدل عليه صريح كلام المحصل ثم الظاهر ان المراد فلاسفة
الاسلام الفلاسفة المتمسكون باقوال الانبياء مطلقا لان الانبياء متفقون على اتفاق الاثبات
السمع والبصر   وانما لم يوصف بالشم والذوق قبل الاخلاف في عدم جواز وصفه تعالى بهذه لعدم
ورود النقل لكن اذا ثبت التغاير بين الانكشافين في المسموع والمبصر ثبت التغاير بينهما في المشموم
وامثاله واذا ثبت الانكشاف الزائد في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته في المشموم وامثاله ايضا لئلا
يلزم التجهيل تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى بادراك الطعوم والروائح
والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر لشركة في الدليل لكن لا يقال انه شام وذائق
ولامس لانها تنبئ عن الاتصال الجسماني وانت خبير بان هذا انما يتاتى على القول بان السمع مثلا
نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه صفة زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف في امثال المسموع
وامثاله له تعالى مع اثباته في المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة فيه الاثبات لزوم التجهيل لنفيه كيف
وهذا الانكشاف عند القائل بان كلا من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات الكمالية يتناسب على حتى
يلزم التجهيل من نفيه على انه قابلية الذات للانكشاف بهذه الانكشافات شرط في لزوم التجهيل على تقدير
عدم اثباتها ثم حفظ الشارح دليل العلة فيه ورود النقل المتقدم في المشموم وامثاله فعليك بالاعتبار والله الموفق
خروج عن المعقول قالوا ولا يتصف بذلك العالمية والقادرية الازليتين لان العالمية يصح تعلقها
بالمعدوم حال عدمه والقادرية باحداث المعدوم في الوقت الثاني بخلاف السامعية والمبصرية   فان

خلوهما

خلوهما عن الادراك لمتعلقاته قبل تحققه فخلو الباري عن الادراك للمسموع والمبصر يستلزم تغيرا منشأ انما هو
السمع والبصر مذهب ابي الحسين بعينه وقد ابطلوه فكيف يلتزمون هذا وحجتنا بما اشرنا اليه
من ان الادراك السمعي والبصري عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين امر وراء العلم فلا يلزم
من انتفائهما بالنقل التجهيل كما الزموا ابا الحسين على زعمهم فليتامل   فانه تعالى انزل كانوا يثبتون
له الكلام اي يثبتون انه تعالى متصف بالكلام لا انه موجد له كما زعم المعتزلة ثم انهم لا يثبتون ذلك
ثبوت الشرع الذي يتوقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور لجواز ان يثبت ارسال الرسل بان
يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا بارسالهم او بما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها
او بغير ذلك ويصدقهم بان يخلق المعجزة على ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام
فما ذكره من النقد يحتمل من ان ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تعالى لا توجيه له   انه معجزة
خارجة عن قوى البشر اشارة الى ان دلالته على الصدق ليس باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور
لانا لا نثبت القرآن اي من حيث انه معجزة يدل على القرآن القديم اي الكلام النفسي فليس فيه شبهة الدور
لانا نعول في صدقه اي من حيث انه انما يعلم بدلالة المعجزة التي هي نفسها فلا يلزم الدور والتخلص بما ذكر كما لو
كانت المعجزة شيئا آخر اذ لا شك في توقف دلالة المعجزة وانها على ما هو مقصود منها مع لا نجح بطلانه تلك
الاعجاز في الكلام اللفظي لا في الكلام النفسي هو الثابت بالشرع المتوقف على ما ذكر هنا ان الثابت
بالاعجاز كون الكلام اللفظي من عند الله تعالى ويكفي فيه مقصوده باقداره والثابت بالشرع كونه
صفة له تعالى قائمة به على ما هو راي السلف في الكلام اللفظي او كونه بايجاده بلا واسطة ونحو ذلك غيرها
وقد حكت الاخرين يحكم كبراه ان علل تعاقب الحروف المذكورة في الحضور على ان وجود كل منها مشروط
بوجود الاول وانقضائه فالقدح في الكبرى والقول بالقدم تناقض الا بجيء منقولا عن مجتهد مثل
الامام احمد بن حنبل من ان الحروف المراد بها المتعاقبة في الترتيب كالمكتوب في المصحف على ما اشرنا اليه في اول
الكتاب فيكون مذهبه عين مذهب السلف الذي سنذكره في آخر البحث وكون الشرط وجود كل حرف
بانقضاء الآخر بالنظر الى ما المعدم مساعدة الآلة كالسير بجملته   حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف قديمان كانهم

من عون ان الجلد والغلاف كانا كاملين قديمين فبرز بطلان الحكاية والاما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذي
كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه
قد ظهر قدمه بعد ما كان في صورة الحادث وعلى اي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من اثار جهالتهم
فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الآخر الظاهر ان مراده من كل حرف ما سوى الحرف الاول
فانه غير مشروط بانقضاء الآخر اذ ليس قبلها حرف ولذا استدل على حدوث الحرف الآخر بان لها انقضاء
لا بان لها انقضاء الا بان لها اول كان من الحروف المشروط مع ان الاستدلال بذلك مبني على ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه والا فلا دلالة للانقضاء على الحدوث   لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتحقق من زعم قيام الحوادث به تعالى
بل ان بعض الكرامية يقولون بقيام مجموع الكلام اللفظي على حدوثه بذاته تعالى وقد صرح في حساب الشرح
بانهم انما يقولون بقيام قول كن او الارادة بينهما تدافع ثم المذكور في شرح المقاصد ان كلام الله تعالى عند
الكرامية قدرته على التكلم وهو قديم ولما انتظم من الحروف المسموعة فهو فعل الله لا كلامه وقال
حادثا قائما بذاته تعالى لكن ما ذكره في الكتاب موافق لما في ابكار الافكار   بل يخلق الله تعالى في غيره فالمعتزلة
في نفس كن فانه قائما قد به تعالى كلشيء عرض حادث لا في محل لانا محل سابق على الكل الاعلى ما قد ولا يكون شيء من المحال
اجابوا بان الحادث يعرفه الا بعد كن بدليل قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف
لان حقيقة قوله تعالى انما قولنا لشيء الآية هو ان ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي
ثبوت هذا القول لكل شيء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا نسبة انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده
الا انا اقول فعلم به لم يدل على انك تقول لكل احد بل على انك لو قلت في حق شيء لم يكن الا هذا القول وبهذا
التوجيه يندفع ايضا ما يقال من ان الآية تدل على قدم كلامه لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى
سابقة لعموم لفظ الشيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى وبينهما في فاتمل فان قلت كلام الشيخ مخالف لما ذكره
ذكر الآمدي في الابكار ان المعتزلة كافة اتفقوا على انه معنى كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام على وجه لا يعود منه اليه
صفة حقيقية كالانعدام من خلق الاجسام بجميع افعاله الاختيارية او يسمى كونه فعلا اختيارا له لكن كل منهما لا يخفى
نسبته المخصصين بقواعدهم العقلية قد نبالك من سبقهم ان الله تعالى خلق كلامه تعالى اولا والعبد ثم العبد خلق من لا تناهيه
وهو لا يجوز

ما يقولون   كاللوح المحفوظ عند من ان اللوح المحفوظ عند جمهور اهل الشرع جسم فوق السماء السابعة يكتب فيه
ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما يكتب في الالواح المعهودة وليس بهذا المعنى الا ان الكاتب عندنا حقيقة
فلا يلزم عدم تناهي اللوح المذكور في اعتقادهم واما عند الفلاسفة فهو النفس الكلي للفلك الاعظم يرتسم فيه
الكائنات ارتسام المعلوم في العالم اذا عرفت هذا فقوله يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ تمثيل لا انه المخلوق
فيه هو النقوش لا الاصوات والحروف وان حمل على حذف المضاف اي يخلق الله ذكرها كما من التقريب كما لا يخفى
وايضا يلزم التكلف في قوله او جبرئيل او النبي عليه السلام لانا المخلوق فيهما الاصوات والحروف   يعبر عنه بالفاظ
الباء ومنه هو ان الكلام النفسي هو المدلول الوصفي للالفاظ الا انه لا لازم مع انه انواع مختلفة ويكثر تماما
حادثة فلذا قيل المراد بالتعبير عن المعنى النفسي بالالفاظ هو التعبير بالاثر عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت
بمتعلقاتها حصل منها معاني مخصوصة عبر عنها بالالفاظ والحق ان المفهوم من عبارته كما تم هو ان النفسي هو مدلول اللفظ
والذي لا يخرج عن الحكاية   ومنع المعبر العبارات الاولى ان يقول لعقلاء الا استعمال الذي هو ما يتبادر
غالبا ولذا قيل زعموا مطلقة الكذب   اذ قد يختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام اما الاول فلان
التعبير عن ارسال زيد مثلا قبل وقوعه يكون بنرسل وبعد وقوعه يكون بانا ارسلنا واما الثاني فلان الاشارة
الى الاشياء في الاماكن القريبة يكون بهذا وفي الاماكن البعيدة يكون بذلك واما الثالث فلان التعبير بالعربية في القرآن وبالسريانية
في الزبور وبالعبرانية في التوراة وباليونانية في الانجيل عبارات شتى وقس على ذلك احد منها كما في ذلك المجال كثير
والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس وجه التعبير ان الطلب قد يطلق على حقيقة الامر والنهي وليس هذا
بكلام نفسي نعم المراد بالطلب المعنى النفسي القائم بالنفس مطلقا فيتم المعنى الخبري ولما معناه المتبادر فلم يوجد
في الخبر لانه غير متغير كالطلب كما لا يخفى   اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه اعترض عليه بان
اللازم من هذا الكلام على تقدير التمام مغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل يجد
الاخبار لا بد ان يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به على انه لا يتم في شانه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا
يثبت المطلوب افاد الالزام على الخصم القائل به واجيب عن الاول بان الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام
الاخباري لا بد ان يكون علما بقصد تفيد الا تصور بانه القضايا المذكور فاذا كان الخبر على خلاف ما اخبر به لا يمكن

حشو الفلك الاطلس

ان يكون له تصديق من التصديقات بما اخبر به على ان المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بان الكلام النفسي في الواجب تعالى ليس الا العلم فمغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني على ما قال الامام انه قد يخبر الانسان بان الخبر بما كان في ذاته بعد مغايرا للعلم كان في الغائب ايضا كذلك للاجماع على ان ما هيتهما لا تختلف في الغائب وانت خبير بان عدم الاختلاف غير مسلم فقد يقال في الجواب المقصود مجرد تصديق الكلام النفسي كيفية ماهيته واما اثباته للواجب تعالى فاخذ ذلك فيما نقل من الانبياء تواترا وفيه دفع انه لا بد في دفع الاعتراض لان المقصود المذكور من اثباته بعد ما نقل من الانبياء اعم منه يفيد ثبوته للواجب ولا يفيد ماهيته ومغايرته لباقي الصفات واعترض عليه بان المرجع اه قد تكلف في الجواب عنه بان يقال ما ذكر الزاما على من قال ان الامر غيره عبارة عن صفة الفعل على سبيل العلو او الاستعلاء سواء قام بالنفس ام لا والدليل على المغايرة اذا اعتبر في حقيقة الامر الطلب فعلى ان الله تعالى امر الكافر بالايمان ولم يرد منه الايمان اما الاول فلانه وعده بالثواب على الايمان وعده بالعقاب على تركه واما الثاني فلما ثبت بالدليل ان الارادة هي الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع فلو اراد ايمانه لوقع ولا ارادة فعل او قيل منه انه يجب ركيكة لان الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والالفاظ انما يعبر بها عن معانيها الوضعية ومن البين ان الارادة المذكورة ليست مدلولا وضعيا لصيغة الامر ولو جاز التعبير باللفظ عن النفسي تعبيرا لا بانه عن الحرف كما قيل بطل الاتفاق فتامل وليس يتجه عليه فان قلت نعم انه علم وان لم يتجه عليه ذلك لكن يتجه عليه ان الامر قد يوجد بصيغة لا يوجد فيها ارادة فعل يتغير بسببها الاعتقاد اذ ليس طلب ارادة المتكلم كما لو قال المتكلم لرجل انا امرك عند فلان بالامر الفلاني لكن لا اريد منك الاتيان به وانما امرك لاظهر ثم يعلل فكذلك في الصورة ذكرت فيما سبق فلا ترجيح لاحد القولين على الآخر قلت المراد من الفعل في الصورة الاتيان بالمحل الامرية ويكونه سببا لما ذكر كونه سببا مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فتامل راجع الى العلم القائم بالمتكلم فان قلت هذا تصريح باثبات العلم الزائد فكيف يقول به المعتزلة انا نقول قلت بعد تسليم ان الكلام في خصوص صفة الواجب لعل المراد بالعلم العالمية وكذا الكلام في الارادة والكراهة فتامل وانما كان الحسن والقبح الشرعي في هذا الكلام في قبل المعتزلة الزام لان شرعية الحسن والقبح

ای الزام للاشاعرة

انا

والحاصل تعلق الطلب بالمعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود فلا اشكال

انما هي عندنا واما عندهم فلانها عين العلم وهو سهو من العلم فان القدرة اه قد سبق ان القدرة تعلقا معنويا عاما بالكل يمكن يترتب عليه تمكن القادر من ايجاد المقدور وتركه ولها تعلق آخر خاص يترتب عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد المص حيث حكم باستواء نسبة القدرة الى المتعلقات التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون البعض التعلق الثاني فلا تعارض اصلا نعم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث ان المص لم يتعرض لتعلق القدرة فيما سبق ويرد عليه ان ما اخذه اه اعترض عليه بانه يقتضي ان الرسول عم لم يامرنا بشيء ولم ينهنا عنه بل هم الامر والنهي فقط بالنسبة الينا وفساده واضح اذ لا شك انا مامورون ومنهيون ولذا وجب علينا الامتثال واجيب بان حقيقة الطلب انما تعلقت صريحا بالمخاطبين الموجودين في زمان النبي عم ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطاب عن السفه واما تعلقها بنا صريحا في ذلك الزمان فلم ووجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كوننا مامورين ومنهيين ضمنا وتبعا لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء يح قالوا انما يكون يح اذا طلب من المعدوم ان ياتي بالفعل وقت عدمه واما لو طلب منه ان ياتي به حال وجوده فلا فلا بد في الكلام ايضا من مخصص فان قلت لم لا يجوز ان يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم قدمه كتعلق الارادة لذاتها فيه ان تخصيص التعلق لذاتها شان الارادة فقط ولو جوز تخصيص القدرة لذاتها ايضا لما ثبت صفة الارادة على ان تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح او التخالف في الاوامر والنواهي وتغيير التكاليف واجيب عنه نعم واستشكال النسخ يشير الى جوابها فانهما يدلان على ان الذكر محدث يرد عليه انه لا يدل على ان كل ذكر محدث لان قوله محدث صفة لقوله ذكر بلا تنكير الوسط بل يكون التخصيص كقولنا ما جاءني انسان وكل انسان كاتب وهكذا الشافعي نقول انما امرنا اذا اردناه وهو سهو لان نظم الآية كما ذكره المص في سورة النحل هكذا انما قولنا لشيء اذا اردناه وفي سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا الآية وكونه جزاء له هذا اذا جعل اذا شرطية واما اذا جعلت

الاعتراض للطوسي

السؤال للطوسي

عليان كلاما بعد مسبوق بالقصد والارادة حادث

ظرفية الظرف زمانا خاصا بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى انه نحو نفعل اشيآء في ارادتنا في المستقبل [illegible]
فيكون قوله كن واقعا في الاستقبال والمعلق فيه حادث فيكون قوله كن واقعا في الاستقبال مع انه الكلام
حادثا سواء اطلق على القرآن او جعل القرآن حكاية عنه على انه لا وجه لا يخفى   واما الثاني فرعى الارادة الى
ان كان في الجبائية القائلين بحدوث الارادة لا في محل الا [illegible] ان يكون الجمهور المعتزلة فالمراد حدوثها باعتبار
تعلقها   فلان النسخ عن شئ يوجب الحدوث لانحصار القديم عندهم في القديم بالذات وعدم تأخره عن شئ
لا بالزمان ولا بالذات [illegible]   والمختص بزمان معين يحدث اما المختص بالحال او الاستقبال فظاهر واما المختص
بالماضي فلان الانتفاء في الحال والاستقبال ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه   الرابع كتاب احكمت
آياته ثم فصلت قال ابن عباس رضي الله عنه احكمت اي لم ينسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع ثم فصلت بينت بالاحكام
والحلال والحرام وفيه اقوال اخر   وجه تأخره دلالة الآية الكريمة على ان كلام الله تعالى قد لا يكون عربيا فان
الذوق السليم يفهم من التخصيص ذكرا وايماء ودلالة على انه قد يكون غير عربي اخرى فيعلم ان التورية ايضا كلامه
بالاتفاق على ان المراد وقد يكون عربيا مثلا فان المقصود هنا مجرد الدلالة على التغير   السادس انه معجز
او التحدي به ان ياتوا بمثله [illegible] ظهر بيان النبي عم [illegible] فيكون معارضة [illegible] فلا يلزم حدوث
ذاته   على صفاته القديمة بذاته تعالى اذ لا نفي في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ
وانه حادث كالاعراض [illegible] لكن قد ينزل الجسم الحامل لحيز وصف اللفظ الذي [illegible] بالنزول ولو مجازا   والا لزم
[illegible] الازل منفصلا عن الارسال فيما قبل الازل [illegible] ان يصير ايضا الى الحدوث [illegible] الارسال فيما قبل الازل [illegible]
مع سابق الكلام ولاحقه فتدبر   والانسب [illegible] القديم [illegible] ان يقيد لو سلم نسخ القرآن [illegible]
لا لذاته فلا يلزم حدوث ذاته   والحق ما اختاره المص لان جميع [illegible] التورية ليست [illegible]   والحق انها
تدل على حدوث اللفظ فيه بحث لان النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث
الكلام على تقدير تمامه شاملا للفظ والمعنى   تنبيه كلام [illegible] فيه بحث لان الكلام امرا واحدا [illegible] اختلاف
العبارات [illegible] التعلقات الخارجية فلم لا يجوز ان يكون العلم والقدرة وسائر الصفات راجعة الى معنى واحد فيكون
اختلاف التعبير عنه بحسب التعلقات لا بسبب اختلاف في ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة

للثاني م

اي تعليق بالعدم

التعليق هو

بقي انه تنبيه على العدم كونه [illegible] جميع [illegible] عقلية [illegible] كالارادة والسمع والبصر م

[illegible marginal notes]

٢٥٤

عند تعلقه بالايجاد وبكذا سائر الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يرجع ذلك كله الى النفس الذي [illegible]
الى الصفات [illegible] بان القدرة معنى من شانه تأتي الايجاد به والارادة معنى من شانه تخصيص الحادث [illegible]
ومعنى اختلاف التاثير لا بد من الاختلاف في نفس المؤثر [illegible] بخلاف الكلام فان تعلقاته لا توجب اختلافا [illegible]
كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين [illegible]
موجب للاختلاف في نفس القدرة لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه [illegible]
نفس الذات كما مر ولما كانت الذوات مختلفة لزم ان يكون تاثير القدرة [illegible] مختلفة فيلزم ان يكون مختلفة [illegible]
وايضا ما ذكره وان مشى [illegible] القدرة والارادة لم يمش في باقي الصفات كالعلم والحيوة والسمع والبصر لعدم
كونها مؤثرة [illegible] قال الآمدي في ابكار الافكار والحق ان ما اورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود
الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى ان يكون عند غيري حله ولعسر جوابه فر بعض اهل السنة الى
القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة   فاما حديث التعلق وهذا التعلق ازلي
عند الشيخ ابي الحسن الاشعري وبعض الاشاعرة وحادث عند ابن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق
بين المذهبين وان تعارفوا ان الانقسام الى الاقسام المختلفة بحسب التعلق قال الآمدي في ابكار الافكار اختلفوا
في وصف كلام الله تعالى في الازل بكونه امرا ونهيا وغيره من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد و
طائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه تعالى بذلك فيما لا يزال فان قلت التعلقات المتعددة الازلية
[illegible] بالايجاب فيتوجه الاشكال [illegible] الانحصار في الاقسام المختلفة لو جب تعلقه بكل ما يمكن ان يتعلق به
قلت لعل الشيخ يمنع [illegible] من التعلق في كلامه تعالى وهذا [illegible] النوع [illegible] بكل نوع
من الانواع المختلفة [illegible] التعلق [illegible] الا [illegible] وبهذا يندفع لزوم وجوب التكليف والاشكال الحديث
النسخ لكن المقام بعد محل تامل فليتامل   وذلك الكلام الواحد اه قيل كون كلام الله تعالى واحدا هذه الصفة
غير معقول فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله لا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الانتقال لفظا او معنى [illegible] الاعتبارات [illegible] الحق
انه [illegible] ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الوصف للكلام اللفظي [illegible] التعبير اللفظي عن النفسي [illegible]
التعبير الاخر [illegible] فلا اشكال فتامل   فجاز ان يوجد بحسب [illegible] الانواع المختلفة [illegible] بالنسبة

ونفي الصفات [illegible] عنهم

عن ابي سعيد القطان ابو سعيد [illegible] م

لوجوب

[illegible marginal notes]

الى مطلق كلامه تعالى كذلك من جنس اعتبار بالقياس اليها اذ الحق ان الكلام الازلي ليس جنسا بل امر معين بعرض
الاضافات والاسماء بحسب كل اضافة نوع منه كذا ذكره الابهري ولك ان تمنع وجوب الاصلح فان قيل سلمنا
ذلك لكن الكذب نوع الكلام ينافي حكمة ارسال الرسل في بيان احاطة كل حكمة مما لا ينبغي من العقاب بالفاحش فلعله
فيما فعله حكمة جليلة لا نطلع عليها والنقص بما انتفى بحجة الاجماع فان قلت لا يخفى ان عدم ارسال الرسل
تعالى الخصم يمكن لان الارسال غير واجب عند بل واقع باختياره ولا اختيار بحكمة فيلزم امكان النقص قلت
امكان النقص انما يلزم لو امكن اجتماع عدم الارسال مع صدور قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وعدم
امتناع هذا الاجتماع لا ينافي امكان عدم الارسال في نفسه بناء على قاعدة الاختيار يقتدى به اشار الى العقد
بقوله والعلم او لا يخفى ان ظاهر كلام المصنف اعلم انه يعود الاعتراض على الوجه الاول المذكور في المتن وكذا توجيه
عليه ان اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل مما انتفى في جواز الثاني
لا لا زمانه يمتنع الاجتماع كما ستعرف ولكن ان يرجع توجيه كلامه بتقدير سؤال بان الدليل المذكور لا
يدل على امتناع الكذب في كلامه النفسي ترجيحا بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب نقص في فعله فجعل هذا
الكلام اعتراضا على الجواب المتقدم وانت خبير بان هذا لا يخفى عن محل لكن ان يرجع فيه الابهري هو يقيد
المعنى فاعلم مراده وانما الاقرب ان يجعل اعتراضا على اصل الدليل المذكور فيه فانه لما قيل ان الكذب نقص
وهو محال عليه تعالى وافاد ظاهره انه يكون كاذبا في كلامه على الاطلاق الخ ان يقال انما يدل ذلك على انتفاء الكذب
عليه مطلقا لو كان النقص في فعله غير القبيح العقلي الذي نحن فيه لانا نقول لا نقص فيه لكن لم يظهر كونه غير
لكان كذبه قديما اذ لا يتقدم الى ما شبهه ان تعالى ادا مراد بالكذب الكلام الكاذب وبالصدق الكلام الصادق ولذا
قال الابهري في تقريب هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قديما لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى ولا شك في كونه صفة حقيقية ثم التعلق الذي يتوقف عليه الاتصاف بالخبرية التي هي مناط الاتصاف بالكذب
قديم عند جمهور الاشاعرة كما مر في هذا اندفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على انه مع حدوث متعلقه اعني التعلق ومنع
كون الكذب صفة حقيقية قائمة به تعالى على ذلك التقدير منع لزوم قيام الحوادث تعالى فليتدبر واللازم باطل فانا نعلم بالضرورة
اه فان قلت هذا الدليل غير صحيح لجميع مقدماته لوصح لدل على امتناع الصدق ايضا فانه تعالى لو اتصف به لكان صفة

قديما

قديما فيلزم ان يمتنع عليه الكذب مع انا نعلم ايضا بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر عنه لا على ما هو
عليه قلت اجيب عنه بان قدرة من علم شيئا ان يخبر عنه على خلاف ما هو عليه الضرورة غير مسموعة اذ ليس الكلام في الصدق والكذب
اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في النفسيين ونحن نعلم بالوجدان انا متى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم
ما نعلمه وبهذا الجواب بعد ما قيل فيه بيان المغايرة بين الخبر والعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه فحكم
بحث والحق انه لا بد من اول الامر على امتناع قيام الكذب به ولا حاجة الى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء
على انه ما ثبت قدمه امتنع عدمه اللهم الا ان يحمل الكلام على المنع والسند ويكون المنع بالنظر الى خصوص
الباري سبحانه فتامل مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقه لانها التي تنتظم بها المصالح الدينية والاخروية
ولا سبيل الى معرفة الكلام النفسي الا منها وقد يقال لا دليل على صدق الكلام النفسي ولا شك ان من اثبت النفسي
جعل هذه الالفاظ والعبارات دالة على النسبة اليه ويلزم كونها دالة عليه وانه لا كذب فيه لا يكون
فيه كذب ايضا اذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمتنع كونها دالة عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ
والعبارات دالة بانفسها على الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل المذكور فرع امتناع الكذب في الكلام اللفظي
كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونها دالة عليه دور والاصح ان يقال لو كان الكلام اللفظي دليلا على المنع
النفسي الثابت بذاته تعالى فلا ريب في امتناع الكذب عليه فتامل وقد تصدق فعله اه اعترض عليه
بان التصديق الفعلي انما ينتهض حجة اذا لم يجز النقص في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلي كما عرفت فلا يتم
ذلك الاستدلال ايضا الا مع القول بثبوت القبح العقلي وهو يتمسك ايضا بما قاله المعتزلة استدلالا بالكتاب والمعجزات
وايضا بالاستدلال وجوابا بان حجية التصديق الفعلي معلومة بالعادة سواء جوز النقص في الفعل ام لا الا ترى ان
قوما اذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال يا الناس اني رسول هذا الملك اليكم
ثم قال يا ايها الملك ان كنت صادقا فيما ادعيته في ما فعلت خلاف عادتك بالقيام والقعود فالقى الملك فعلا لذلك اليقين انما فرقنا ان
العلم بكونه صادقا فيما لا يخطر لهم عدم جواز النقص في فعله قطعا كيف لا وتشك الجواز في هذه الصورة اصلا كعدم
الكفار من انكار الكلام ما جئ وفي المصحف والعلم ان الكفار ذلك انما هو لو انا اعتقدوا انه ليس كلام الله تعالى بل نعلم انه من
مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به تعالى بل صدر على ما هو صفة حقيقية قائمة به

وبعد من بعد عناية الله تعالى ومحض عنايته بانا وجدنا في شرح الملك الاوسط ان النبي عليه السلام وجد نقش شاد الله عليه في اللوح
المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان ينسب اليهم كونه كفرا فيكون الكلام
النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى فاعترض عليه بان كلام الله ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم
ان لا يكون ما نقرؤه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان ما نقرؤه كل ما هو هو الكلام المنزل على النبي
عم بلسان جبرئيل عم وان كان اسما للنوع القائم بذاته يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح
نفيه عنه حقيقة وان جعل من قبيل كونه موضوعا له فاطلاقه الوضع عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة
ايضا واجيب بالتزام اشتراكه بين النوع وذلك الفرد الخاص مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن الكتابة
تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان
كانت ذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كانت ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ هو الحادث والقديم
بناء على ان اللفظ بعد واحد على المحال كلها الا انه يتبين ان الانسان بالحروف والرقمات في ابدانه ذلك الترتيب
او قد يقال المعتبر ان ترتيب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ والمتعارف
عن طور العقل ما ذكره الاعتقاد ان يتصور كذلك تكون اجزاؤه ما تكون مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض
وبعضهم يأتي من ان المراد باللفظ اللفظ القائم بنفسه وباللفظ الآخر القائم بتعبير عنه التلفظ فيما بينهما اشعارا
بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بتقدم الملفوظ مع حدوث
التلفظ تناقضا وبهذا التوجيه يندفع الاشكال بعينه على قوله يجب حملها على حدوثه او حدوث التلفظ بعيد جدا
لان الادلة الدالة على الحدوث انما يدل على حدوث ماهية القرآن لا على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته
لان شيئا منها ليس بقرآن لكن يشكل هذا على ما صرح به سابقا من ان الخطاب اللفظي يدل على المخاطب عليها لو
لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم يحتمل ان يحمل على حذف المضاف اي لا يستلزم انتفاء دليل
لازمه وذلك لان المراد منها نفي لزوم انتفاء ثبوت الصفة ولا شك ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم
التصديق بذلك الثبوت ويحتمل ان يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم يستلزم في نفس الامر لوجود
الصانع وان لم يكن يحصل التصديق في الواقع وعلى كل تقدير لا بد ان انتفاء الملزوم فالحق وان لم يستلزم انتفاء اللازم

مطلقا

٢٥٦

وهنا كذلك فان الدليل الذي هو ملزوم مطلقا

مطلقا الآن انتفاء الملزوم بالكلية يستلزم انتفاء اللازم فيلزم انتفاء صفة لم يقم عليها دليل اما على التقدير الاول
فظاهر واما على التقدير الثاني فلانه لا يلزم من نفي الملزوم الذي هو الدليل في حصول لازمه نفي اللازم كما ذكر
ناسخ السمعية على افادة النظر العلم ومنهم من شرط في ذلك السبب بالزيادة الزيادة في الكيف بان يجعلوا
ما قاله الاولون مع زيادة اذ لا معنى له قطعا بل الزيادة في الكيفية ومن المعتقد هو سيجي نظره في بحث الايمان
على انه يزيد وينقص بل الطريق لنا الى معرفة الصفات او ان اراد واصحاب الطريقة مطلق فلان السمع دليل
ايضا وبه اثبت الشيخ تلك الصفات على ان انتفاء الدليل لو صح لكنا نحققه تعالى اذ المعرفة بالكنه الكل من المعرفة بالوجه
فان قلت من جملتهم مكلفون بكمال معرفته وقد لا يسلمون لكون معرفته تعالى بالكنه فكيف قلت لم سلم فلعل الشيخ
صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا يتجه لهم ما ذكروه من نفي صفة غير السمع بالكلية فتامل مع نحن مكلفون بذاته
هذا مرتب على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الترتيب باعتبار الاخبار نظيره العاد في قوله تعالى وما يكلم من نعمة
فمن الله ان اذا كان التكليف بكمال المعرفة ممنوعا فاجر كما انا مكلفون بكذا لا تكلفنا ومع لا يرد ان مثل السمع
والبصر والكلام داخل تحت الوسع فيقتضي قوله اذ هو بقدر وسعنا ان نكون مكلفين بمعرفته ايضا مع
ان التفريع يقتضي ان عدم التكليف بها اذ لا يتوقف تصديق النبي عم على شيء منها فتدبر كالانبياء عم
الكاملين من اتباعهم فان قلت قوله عم ما عرفناك حق معرفتك يدل على انه لم يبلغ احد كمال المعرفة قلت
هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عم باعتبار ما يعرف الحق بجلاله وكذا به حديث كنت سمعه وبصره
ولكن لا يمنع كثرة الهالكين على تقدير كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف بها بالنسبة
الى جميع الناس واما لو كانت فرض كفاية ثم انه عم قد يعلم المسلمين ما ندرى من القرآن
وجمهور معتزلة بغداد ظاهره يخالف ما ذكره في حواشي التجريد من ان قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال
ومنا نحو وهم يوافقون الفلاسفة في القول بان العلم غير الذات صفة وجودية زائدة فان قلت
القدم يوصف بالبقاء والاتصاف بالبقاء قلت قد يطلق البقاء عليهما بالاشتراك اللفظي كما في اول
الحدوث هذا انما يتوقف في المحرز وقياس الغائب على الشاهد بل لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود
غير الواقعة شاهدا على انه لا يدل على كونه زائدا على الوجود المحض على الوجود المستمر منقوض بالحدوث

قبل النقض به من نوعي التقدم على الوجود وكل وصف تقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء
فانه متاخر عن الوجود وانت خبير بان النقض بالدليل السابق بعد تحقق الوجود بدون البقاء وما ذكره من دليل
اعتبارية الحدوث يؤيد النقض الذي سيختلف الحكم عن الدليل لم يكن الوجود باقيا في الزمان الثالث
لان في الزمان الثاني لا اتصال لانه لا يلزم من عدم بقاء البقاء الا ان لا يكون الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقاء عدمي
لانا نقول قد سبق في الامور العامة ان العدم الطاري على الصفة الموجودة يستلزم عدم اتصاف الموصوف
بها الا بعد انتفاء العدم السواد لم يتصف به الجسم اصلا ثم نرد انه لا يجوز ان يبقى الوجود ببقاء آت متجدد
كما هو مذهب الشيخ وسائر الاشاعرة فان قلت الكلام في بقاء الواجب نعم لا يتجدد صفاته قلت لو سلم
كان ينبغي ان يقتصر على ان يتجدد البقاء يستلزم ان يكون نوع محل الحوادث ثم يمكن ان يقال انه مر بتعيين الاعراض
والحق ان بقاء البقاء نفس البقاء فيبحث اما اولا فلانه يجوز ان يكون بقاء الباري نوع البقاء
نفسه واما ثانيا فلان البقاء لا يحتاج في البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره من الكلام انما تاسيسا لان الخصم القائل بكون
البقاء صفة موجودة زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الكلام اذ لا القدر يجوز ان يكون نفس بقاء البقاء اعتباريا
كما سبق في نظائره ونحو ذلك دليله الذي استدل به على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل
على كون بقاء البقاء صفة وجودية زائدة على البقاء بالتحقيق دونه كما في ثاني زمان الحدوث ويتجدد بعده
صفة هي بقاء البقاء والحاصل ان دليل اثبات في نفسه الزاما وان لم يتم برهانا ويرد على هذا الجواب ما فيه
بحثا اشرنا اليه في الامور العامة وهو ان هذا الجواب يرد على قولهم ما تكرر نوعه لا ان هذا القول يرد
على ذلك الجواب وتوضيحه ان هذا القول فيما بعد ذكره صاحب التلخيص وبيانها بانه لو لم يكن اعتباريا
لزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وانما منع لزوم التسلسل بكون بقاء البقاء مثلا عين البقاء لا يتم
هذه القاعدة فكيف يثبت ما سواها على كون البقاء امرا اعتباريا نعم لو ثبت اعتراف الخصم بوجودية
البقاء بتلك القاعدة لا يمكن توجيه الايراد بان خلاصته حينئذ ان ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع
التسلسل بكونه بقاؤه عينه يرده اعترافهم بان ما تكرر نوعه يجب ان يكون اعتباريا سواء تم دليله ام لا
ويمكن ان يحمل انتظامه على صيغة المجهول ليتم الرد لا على صيغة المعلوم من الوجود ويحمل ان ما تكرر نوعه اه

فاعلم

فاعلم صحة تكرر اعادتنا لما ذكرنا في الامور العامة من تكرر زيادة الاعادة ودفع سؤال تنويهم وهو انه كيف يبقى وجود
البقاء او كونه بقاؤه عينه مع انه قد سبق ان ما تكرر نوعه يجب كونه اعتباريا فاشار الى دفعه بان تلك القاعدة
مردودة بهذا الجواب وعلى هذا ايضا يندفع البحث لكن يتجه عليه ان هذا الجواب يرد تلك الدليل في ذلك المدعى ورد الدليل
لا يكون رد المدعى لان ابطال اللزوم لا يفيد ابطال اللازم سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالدليل
فاللازم من ابطاله انتفاء ذلك العلم لا انتفاء نفس المدلول اللهم الا ان يريد بالرد مجرد عدم ثبوته لا بطلانه
في نفسه فان ذلك القدر يكفي لدفع السؤال فليتامل ثم الدور لا ينافي احتياج البقاء الى الذات بانه
الى الوجود اما مطلقا او بالنسبة الى وجوده في الزمان الثاني وظاهر ولانا نقول بل المدعى ان قيام البقاء بذاته
الى وجوده الذي في الزمان الثاني فمذهب والحق منع احتياج الذات اليه ليس هذا احتياجا للشيء الى نفسه
بعد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بانه يلزم تعدد الواجب بل بعد اختيار الشق الاول ومنع لزوم
الدور ثم ان القضية وان اتفق تحققها لا يجيء البقاء الى الوجود في الزمان الثاني كما اشار اليه ان ثمة
لا الى الذات والبقاء اقتضى بلزوم ما ذكر معللا به من هذا التعليل حيث ان كلامه في القائل بان البقاء معنى يعلل به
الوجود في الزمان الثاني الاحتياج لا لما نحن فيه هو الاول اي ان ما ذكر لا يتم بحجة كيفية من الناصية فيتجه لو قيل بالعارضية
فنقطع بتمام النقض فان قلت كيف يعقل به ذلك القائل مع انه يقول بان الواجب موجود في الزمان الثاني لا لاحتياج
ذاته قلت لعله يتثبت بما ذكره صاحب الصحائف من ان اللازم افتقار صفة اي صفة اخرى في اثبات ما ذكر
والامتناع فيه كالارادة وما يتوقف على العلم والعلم على الحيوة وان كان مردودا بما ذكره في شرح المقاصد من ان
افتقار ما الى صفة الى الصفة اخرى بالنسبة الى الوجوب بالذات فان قلت وجود الشيء في الزمان الثاني يعني وجوده في الزمان
الاول فلو كان بعينه لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا او بقاؤه قبلها على تشخصه واحد فقد يستتبه
في الزمان الثاني صار صيد العلة والمعلول بل عدم تخلل بين اباه انتفاء الوجود في الزمان الاول يستغني
عن صفة البقاء فكيف يعلل به في الزمان الثاني من استحالة تعليل استغناء الشيء بالحاجة قلت لعله
بزعم ان افتقار الوجود لذاته اي مطلق العلة وتعيين ذلك المعنى اي الى البقاء لاثبات البقاء فتغيير
اولى العبارة مساهلة حيث ذكر الاثبات وفسر بالتعدد ثم لا يخفى ان زيادة الوجود في الزمان الثاني
وهو البقاء

فان التجدد يغير الوجود م

اي ابتداء في دفع جواب م

اي البقاء

اي الوجود والامكان م

لكنه تحقيق فلذلك صدره بكلمة اللهم م

كما ان الوابت كحاجة البقاء في الزمان م

اي احتياج الذات الى البقاء م

اي معلول بان الوجود زائد التغير اعلى كون التصور م

اي عين الاول وهو الوجود
في الزمان الاول

على الذات لا يتأتى على مذهب الشيخ القائل بان الوجود عين الذات اذ قد عرفت ان الوجود في الزمان الثاني لو لم
يكن عين الوجود في الزمان الاول [illegible] ان العين في الزمان الاول لا يتغير في الزمان الثاني اللهم الا ان
يحمل على حذف المضاف اي استمرار الوجود الى [illegible] الثاني [illegible] وهو في الزمان الثاني على
ان اثبات زيادة البقاء على الوجود انما يحصل اذا ثبت ان الاستمرار او الوجود في الزمان الثاني زائد على اصل الوجود
لكن الاهم ان يتعرض له لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا [illegible] لان اصل الاستمرار كان استمرار الوجود
في الزمان الثاني واما بقاء الاستمرار فهو استمرار الوجود في الزمان الثالث ثم لا شك ان اصل الامر الذي
علل به الوجود في الزمان الثاني انما يكفي للوجود فيه واما للوجود في الزمان الثالث فلا يكفي بل لا بد من بقائه
لانه علة وانعدام العلة يوجب انعدام المعلول [illegible] لا يبقى فرق بين مذهب البقاء ان الموجب للاول يبقى
كليهما اللهم الا ان يقال ان معنى الامر الذي علل به الوجود يعم المقتضي بحكم انعدام المقتضي لكن هذا تخصيص بلا حجة
والاظهر ان مراده ان ذات البقاء امر يعلل به وجود الذات او وجود نفسه في الزمان الثاني ولا يحتاج الى بقاء اخر
بهذا المعنى فتأمل   كالعرجون القديم العرجون عود العذق ما بين شماريخه الى منبته من النخلة
فكذا القدم الذي هو التقدم بلا نهاية فيه منع للقطع بنفاد [illegible] الوجود
غير قائم بنوعين [illegible] الاتحاد في النوع فهو [illegible] فرد من نوع لا يستلزم وجود فرد اخر
مما لا وجه لصحته [illegible] للمثبتين   ادعى جعلنا وجوده لا انه جزء العبارة مبالغة
لنفي جعلنا انتفاء التحيز فلا يرد ان الوجود ليس سلبيا   قلت ان الصفات السلبية لا تعلل اي لا تعلل بالوجود
فيكون هذا السلب او سلب الافتقار التقدم لا معلولا فلا يرد [illegible] تعليل عدم التحيز بالتجرد [illegible]
او متوزع الاوهام او دفع لما يقال لعل له مخلوقا اعظم منه   او ذلك تقييد بالى النفس
خلاف فلا يصار اليه بلا ضرورة   انتبه الشيخ او سوق الكلام يدل على ان الشيخ ومن تبعه
الوجه في الاية المذكورة تخصيص غير الصفات [illegible] وهو مشكل جدا اذ يكون معنى الاية كل شيء هالك
الا ذاته الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات ايضا [illegible] بعموم المستثنى منه فالصواب ان يكون
مجازا عن الذات وجميع الصفات كما ذكره الشارح   بل لا يجوز وصفه او لم لا يجوز ان يعلم البقاء

الذي

الذي هو المخاطب [illegible] على القصد الى الابتلاء [illegible] العمل باليدين يشعر بالتكليف فاذا اسند الى الله
سبحانه يراد به الكمال   فليتق [illegible] بذي مسور لبى الاول بالالف فعل ماض [illegible] راجع
الى مسور والفاء فيه للعطف على دعوت الثاني بالياء [illegible] مضاف الى ما بعده كما في [illegible]
كما صرح في الصحاح وليس على حقيقة [illegible] تاكيد للاول كما تقدم والفاء فيه للسببية [illegible] في دعوت
مسورا الاجل لما اصابني من الحوادث حتى [illegible] فاجابني ثم قال [illegible] بذي مسور ان [illegible]
بعد البا ان [illegible] اقامة كثيرة قيل [illegible] لان [illegible] الاعانة باليد   وهو غاية
الكمالية [illegible] انه انما يظهر اذا لم يكن بالبا كما في الاية   حتى منع معقول بعد القدرة
وقد يجاب بجواز انه يكتفي به على تعلق فعله [illegible] بخلق ادم عم بلا واسطة اسباب والات كما في بنيه [illegible]
مخلوقين له [illegible] لكن ذلك الخلق متعلق بهم مع اسباب وشرايط من انتقال نطفة الرجال الى ارحام النسا
واستقرارها فيها والامتزاج بين النطفتين الحاصلتين من الاغذية والاشربة وغير ذلك وان كانت
تلك الاسباب ايضا مخلوقة له [illegible] وهذا الوجه ادخل في التفريع على ابليس كما لا يخفى لكنه لا يطرد في قوله تعالى
الله فوق ايديهم [illegible] بلا مرية [illegible] تثنية اليد   يجري باعيننا قيل المراد بالاعين
التي انبعث من الارض [illegible] بعيد   انه صفة زائدة [illegible]
زائد [illegible] كما ذكر امثاله قبيل
وضع القدم والرجل [illegible]
[illegible]
عشرة بان [illegible]
[illegible]
[illegible]
ثم الدليل على اصل ما ذكر [illegible] المناسبة الذي [illegible]
لا يجدي كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما هو المشهور [illegible]

نفسه بالعارض والاعمال لاخراج امر نسبي لا يعقل بوصفه الخارج   والمراد به التكوين فتكوين بكلمة كن
مجاز عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله سبحانه بتكوين الاشياء الاوقات بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني
بصفة التكوين الا هذا فقد اجيب عنه بانه يرجع الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين
يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين عبارة من كمال العلم والقدرة والارادة واما ما قيل من انا لا يلزم
قوام التكوين بمعنى الكون اذ لا معنى لكون كلمة كن عين الكون فجوابه ان ذلك لا يلزم الا الاشاعرة النافين
لكونه صفة زائدة والقائل بكون التكوين هو كلمة كن الماتريدية المثبتون له   وانه غير القدرة
وغير الارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة   لكن فان قيل عليه يجوز ان يراد بالصحة الامكان [illegible]
وتعقبه وقوع المفعول بعجز تعليله اجيب بان هذا الاستعداد راجع الى صحة الفعل وسياتي جوابه
وح لا حاجة الى مبدا اخر   اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز
عن غيره وبه ينبط بالمفعول وان لم يتعقبه بعده وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل هو موجود في الواجب بالنسبة
الى نفس القدرة والارادة وح كيف لا يكون صفة اخرى واجيب بان الظاهر ان ارتباط الفاعل بالمفعول
صلاحية تاثيره فيه والمعنى الذي نجد في الفاعل مبدا تلك الصلاحية وذلك المبدا في الواجب بالنسبة الى
المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى الصفات نفس ذاته المتميزة بذاتها عن سائر الذوات   صح
بدت نواجذه الناجذ اخر الاضراس وللانسان اربعة نواجذ في اقصى الاسنان بعد الارحاء ويسمى ضرس الحلم
لانه ينبت بعد البلوغ وكمال العقل   تباشير النجح النجح الظفر والفوز بالمقصود وتباشير
الصبح اوائله وكذلك اوائل كل شي والتباشير البشرى الفلاح والكلام في الفتح والوقوع فان قلت
لم لم يقتصروا على ذكر الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا الا انها لما كان سمعيا ربما يدفعها الخصم بمنع امكان
المطلوب فصار الى بيان الامكان اولا ثم الى الوقوع ثانيا فان قلت المعقول عليه من ادلة الامكان الحجج ايضا
اذ لا يوثق على الدليل السمعي المقتصر هنا كما ستقف عليه قلت نعم لكن بعضها قطعي وليس في ادلة الوقوع
المشهورة دليل يفيد القطع اللهم الا ان يثبت بالاجماع فيتطابق بين المقال والحال فالطريق الذي سلكوه اهتمام
باثبات الوقوع الذي هو المقصود الاصلي   فههنا ثلث مقامات نعلم الاول في العبارة مسامحة لانه لا يخ اما

ان يكون

علا اى الصدر الدين القنوي

ان يكون المقامات جميع مقامات او مقام فعلى الاول ينبغي ان يقول المقامة الاولى بالتانيث وعلى الثاني ينبغي ان يقول
ثلثة مقامات   ونفاه اخرون ورد بان الدليل السمعي الذي سنذكره يدل على جوازه في الدنيا   والحق
انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة قال المحقق في المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام
نظرا الى ذلك اذ لا مثل له قال الغزالي رح وكذا رؤية جبرئيل في صورة دحية الكلبي وغيره وفيه نظر اذ لا يكون
الا بالوحي نفس جبرئيل وفيه من الكشف ما لا يخفى وقد اشار اليه الشيخ في مفتاح الغيب   عائدة الى ما [illegible]
فان قلت لا رؤية حال التخفيف مع ان التاثر باق كما ستعرف بتكيف بعد الرؤية ان التاثر المخصوص القدرة
لا يوجد عند التخفيف   فان قيل هذا يكون بل هو حاصل ان ثبوت الجهل يستلزم انتفاء النبوة والنبوة ثابتة
فيستحق الجهل ويثبت العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لا يساله العاقل فيح ان السؤال متحقق
فيتحقق الامكان   وما علق على الممكن فهو ممكن اورد عليه انه يجوز ان يقال انا نعلم المعلول انعدم
العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع وذلك لا ينافي
الشرط والثاني غير معلق على الشي واجيب بان انعدام العلة التامة على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ منها تعلق
القدرة والارادة ويجوز انقطاعه وفيه انه مشكل بالنسبة الى الصفات وقد يجاب بان المراد المعلق عليه هو الذي
في مرتبة الامكان العرفي بحيث لا يتوهم امتناعه لا من الذات ولا من الغير ولا شك ان امكان استقرار الجبل كذلك
ولا كذلك انعدام المعلول فيما امتنع عدم علته واما ما ذكره الشرح فستعرف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله
تعلقت بعدم استقراره عقيب النظر فاستحال استقراره اليه ولك وان كانت استحالة بالعرض ويمكن ان يجاب
عن اصل الاعتراض بمنع صحة ذلك القول لغة تامل   بل على تقليب الحدقة فان قلت هذا ليس كما
ينبغي لانه ممتنع بالنسبة اليه تع قلت مراده انه مقتضى اللفظ والتعدية بالى الحمل على التقليب ليكون
الموصول بالى حقيقة فيه واما امتناعه بالنسبة اليه تع فيندفع بحمل اللفظ كناية عن لازمه وهو طلب
العلم الرؤية بطريق غاية ما فيها وفيه نظر لان اللفظ الكنائي ليس مستعملا في الموضوع له عند الشارح كما حقق
في شرح المفتاح في بحث الكناية ثم انه يخاطبه اورد عليه بان المراد هو العلم بهويته الخاصة والى الله لا يقتضي الا العلم
بوجه يمكن بخلافنا من وراء الحجاب واجيب بان العلم بالهوية الخاصة يمنع الامكان التام للكون الا باشياء هذه

والجواب عنها ان المعلم المعزوه وذ ح
والمطلق منها غير الى حل منها
منه

والعينا كى معدنة جميع الجزئيات الحقيقية فيقول ان الرويه ويمنع العلم بكنه حقيقة الجزئية ليس بلازم للروية اصلا فلا يصح قوله بل يجوز بان العلم الضرورى لانه لانه تعالى يرى ذاته تعالى خطاب موسى عم ايا وعز وجل لا يفيد العلم به ضرورة الا بين ان الا انه ممكن لن وجوده تعالى ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة ولما خطابه تعالى اياه تعالى يمنع خلق لفظ غير قايم به ودلالة المخلوق على الخالق نظرى الا ان يقال لا الانتقال من الاثر الى المؤثر تلحقه بالضرورى فليتامل باجماع المعتزلة لعله يريد اجماعهم قبل ظهور الزمخشرى والافقد قال صاحب الكشاف لن ترانى اى لن تطيق معرفتى بهذه الطريقة من اعلام الدالة على الساعة وفى بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المناسب لما فى نهاية العقل وان كانا الاظهر من السياق والموافق للانكار هى الاولى وايضا قوله فان استقر الخ فيه بحث لان المفهوم من الاية الكريمة على التوجيه المذكور ان استقرار الجبل امارة على انه سيرى فيما بعد علامة دالة على ما ذكر لان نفس الاستقرار علامة له حتى لا يلايم فتامل وفى اخذ الصاعقة اه فايدة هذه المقدمة يظهر فى قوله ومنشأ اخذ الصاعقة ضلالته اه بل كان يجب عليه ان يردعهم وفى الكشاف انهم كانوا مؤمنين فى دعهم موسى عم وعلمهم الخ فالحوا وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فطلب الروية ليعلموا استحالته ويرتفع شبهتهم واعترض عليه بانه لا يتصور من المؤمنين ان يقولوا لنبيهم لن نؤمن لك واجيب لا يتبعد من قوم جبل طبعهم على العناد الا ترى انهم بعدما امنوا ابوا عن قبول احكام التورية حتى رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل ان قبلتم ما فيها والا ليقع عليكم وقالوا بعدما راوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور وغير ذلك اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بلن نؤمن لك لا اطمينان نحو الكمال اصلا فكيف يقبلون مجرد اخباره فانه تطلب مجرد اخبار فان قلت الالزام ما ذكر فيقبلوا مجرد اخبارات حصل الالزام فيهم لم قول السبعين المختارين ان الله تعالى قال كذا انت السعوا وان سمعوا الكلام لكن موسى عم يمنع نابدءه بالمعجزات فى السبعين اولى كذا فى شرح المقاصد الكلام بعد فتامل فلم يمنع موسى عم عن مجرد هذا الكلام اخذ الصاعقة بفاء التعقيب بلا مهلة والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت بذا فى ان لا يسمع به فى كتاب تائها فهو الكهف والمختار المعنى وجبريل

عسر فيشكل عليه ان الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنعت لصرفت الادلة عن ظاهرها والاستدلال بها على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة والاستدلال لا على الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم

لان الرب المقيد وان اطلق على غير الله تعالى يمنع الحرى كقوله ارجع الى ربك لكن اضافته الى النفس مما لا يليق بشانه ابو ميمم عم والالزم الاضمار فى الكلام بان يقال مثلا التقدير فان استقر الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع فى الدنيا فيلزم وقوع الروية المعلقة عليه فيها واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو لكن من غير تقييد بكونه حال الحركة لكن فى المستقبل عقيب النظر بدليل الفاء وان فلا بد ان تتحقق واللاحق فيعد نسيل على جوازه فيل عليه ان الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكان مدلولاتها اذ لو امتنعت يصرف الادلة عن ظاهرها فالاستدلال بها على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناعها بداهة والاستدلال لا على الجزم بامكانها فيمكن الاستدلال بها على ذلك الجزم وبهذا يميز الطويل من العريض يرد عليه ان تميز احدهما من الاخر ولو باستعمال البصر يستلزم روية الطول والعرض الا ترى انا نميز الاقطع من الاعمى مع ان الاقطعية والعمى ليسا بمرئيين قطعا وان اراد التميز بروية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بان المراد هو التميز بمجرد استعمال البصر من غير ان يكون لامر آخر مدخل فيه وتميز الاعمى من الاقطع من حيث هما كذلك يحتاج الى معاونة العقل وراء المعاونة الاحساسية وانت خبير بان الكلام فى ثبوت الفرق فتدبر لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فان قلت لعل الطول اجزاء خارجية فالطول الحال فى كل جزء الطول طول على ما اعترف به المشبوز لتوافقا فى الحلم فيقود المحذور نعم يرد عليه ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين على ان يكون كل منهما محلا له على حدة واما اذا كان المحل هو المجموع كما هو المفروض ههنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل واحد كما فى الافتراق والاجتماع قلت فالترديد غير حاصر على ان بطلان هذا يعلم من الشق الاول لما تقرر فى مباحث العلل ان المراد بالعلة هناك هو المؤثر وههنا متعلق الروية كما صرح به وبطلان تعليل امر واحد بعلل يدل على المنع لا يفيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة فيه انه لا يمنع الشرطية مع انه قد يكون بان العدم يكون جزءا من العلة التامة وان لم يكن جزءا من المؤثر فى الوجود لان التاثير صفة اثبات بناء على حسب ما فهم من قول المص وهو غير جار بل عام والا فالعلة هناك مؤثر للمؤثر فلو قيل لان الروية لا يتعلق بالمعدوم

لكان صحيحا في نفسه لكنه لا ينتظم مع اول الكلام   والجواب انا لما ابطلنا ذكر فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار
رؤية الجواهر اذ الظاهر ان المرئي هو اللون الساتر لها فلا بد من اثبات ان الجوهر قد تخلف خلوه عن الالوان ويرجح
وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض قد يمنع ذلك بان ظهور جميع الطول الذي هو مع وصفي من وراء الكل
انه المقدار والحق ان المخطر بالبال هاهنا هو الطول بالمعنى المصدري وهو امر نسبي ليس بعرض والفعل بل
نفي الطول او العرض من قبيل المجازية الايقاع والمراد رؤية ما به يصير الجسم طويلا او عريضا وهو عند الحكماء
الساتر للجسم عند الباقين المقدار نفس الجواهر المتألفة على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم خطور العرض بالبال
لا ينافي في رؤيته لجواز ان نراه ولا نفهمه على تغير شكل الجسم فالاظهر ان يقال نجزم بالطول وان فرض عدم ما يعدا
بمطلق سوى اجتماع الاجزاء فتأمل   وان انتفاء الامتداد وشرط لقيام العرض الواحد بها فان قلت الامتداد
لازم قيام المقدار الا انه شرط قوله والانقسام ايهم لان لازم الشيء لا ينافيه قلت لازم الشيء ايضا لا يكون نفس الشيء
والانقسام اه فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع والانقسام وهو غير الامتداد وان الامتداد نفس المقدار
مشروط به وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لا يجب ان يكون الامتداد للجوهر شرطا لوجود الامتداد
العرضي ويكون المركب منها العرض فقط   لا حاجة به الى علته اي علة موجودة بل يكفي عدم علة الوجود
اي متعلق الرؤية موجود قبل القول بان العلة هي الوجود ينافي ما سبق من انها الوجود ولعله بان الوجود عند
نفس الوجود لان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته فلا منافاة   بل نقول الصحة ثبوتية حاصله ان يقال بل ليس واحدا
بالنوع ايضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع   الا انه صحة ما اه فان قلت فح يلزم الستدرك اي التعرض لثبوته
للجوهر والعرض اذ يكفي ان يقال الذات انها ثابتة الاعدام كونه الا عدمية ما وهو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق
مرارا انه من باب تعيين الطريق عند المص وليس بنافع في صحة الدليل   فح لو سلمنا فيه ان الشعور بالشيء
لا يستلزم الشعور بالشعور ولا دوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وان كان محل بحث سيطلع عليه
وقد ابطلناه ايضا فيه ان ذلك الابطال كان على تقدير العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ان يكون ما يتعلق به الرؤية
نفس الحدوث بعد العدم السابق لان الاول ان يضم اليه ولا مجموع الوجود اللاحق والعدم السابق   فوجب
ان يكون بينها اشتراك في الوجود عند كون لفظا مشتركا او الوجود هي الوجود وح فلان فيه للوجود المطلق اشتراكا لفظيا

بمعنى

بالمنع المتعارف ومعنى تعدد الاوضاع حسب تعدد الموجود لانه من قبيل الوضع العام مع خصوص الموضوع له كما
حقق في نظائره   انما هو باعتبار ما صدقا عليه بمعنى انه ما صدق عليه احد صدق عليه الاخر كما صرح به المص
فيما سبق وان رده الشارح فيه والا لم يتعرض للرد هاهنا وسياق الكلام على مراد المص   لجواز ان يكون
خصوصية الاصل شرطا فان الامر المشترك بين الجواهر والاعراض كالمقابلة والتحيز ونظائرها مما علل به
الا دون انها بالوجود فقط فتح تشييد الى الرأي ان لا يمكن الا ذلك كذا لا يلتبس على الفطن المنصف قال الامام
الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلم
بالضرورة وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية   وفي هذا الرد
تكلف الجواز اذ ادخلنا البيان تفاصيل الكلام هذا وقد نقض الدليل المذكور بصحة المخلوقية بان يقال انها
مشترك بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب
من ذلك علوا كبيرا واجيب عنه بما في المقاصد بانها اعتبارية محضة لا تقتضي علة وليست مما يتحقق عند الوجود
وينتفي عند العدم كصحة الرؤية بل ان الحدوث يصلح مدينا على الانا لانا نمنع ذلك في صحة الرؤية ايضا
مع انتفاء تعلق الرؤية بها لا تحقق لها في الخارج فان اراد النقض بصحة الملموسية فنقول وفيه كما اراد الاول
صحة المخلوقية وان كانت اعتبارية لشيء له ولا اختصاص بها به من علة فلا وجه لنفي اقتضائها العلة فيقيدها
الا يمكن ان يقال لذات الواجب نفي الاخص فلا تتعلق الا بالذات او ما ثبت بالا ان تعلق الرؤية تنشيء بمعنى كونه مرئيا كما يقتضي
كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات المحضة كذلك تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه من الامور المتحققة في الاعيان
فان اللوازم الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية وصحة الملموسية في قوة النقض بها دون الاخر
فالاوجه ان يقال اما ثانيا فلان الحدوث شيئا خارج عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتأخر عنها فكيف يكون علة لها
واما رابعا فلان اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تامل فان الاعراض لا تحس الا تبعا لمحالها ويمكن
ان يقال النقض بالملموسية المطلقة سواء كانت بالذات او بالتبع فتامل   ويستعمل بالي اه فان قلت قد يستعمل النظر
بالي كما في قوله تعالى ناظرة الى ربها ناظرة مع ان النظر هنا بمعنى الابصار والتشويف قلت لفظة الى في الاية الكريمة ليست
صلة للنظر بل بيانا للدلالة   على وامثل يتفضي فضل عليه اي فتنه والوافق من الخفيه وهي المحبة والهاء حوض على الوارد

وقد ومعه يعقد بالكسر فيما اى احبه فهو وامق وما قيل انه اسم كالخلق معروف يكنى به عن المطلق كما

عن الجراد ولا اعرف له وجه صحة اذ بعد تسليم تاخر انه وعن الوامق المشهور لا وجه للتعبير به بعد

ما ثبت انه لكن عنه بزعمه منع صدق للمنتظران قلت الشوق فرط الحب لا نفسه قلت وبعد تسليم فرق

منا فوجب حمله على الرؤية او فان قلت تقديم المفعول يفيد الحصر كما فى قوله تع الا الى الله تصير

الامور ونظايره فلو حمل على الرؤية لدل على انهم لا يرون غير الله تع مع انهم يرون الجنة وانا رومواقف القيمة

فوجب حمله على الانتظار والاعتذر وح لانهم لا ينتظرون سوى رحمة ربهم قلت التقديم ههنا للاهتمام ورعاية

الفاصلة او للحصر ادعا ويعنى ان المؤمنين لكمال استغراقهم فى مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون

الى ما سواه ولا يرون الا الله تع ابيض لا يرعب النزال اى يسيف لا يفى الحرب واعلم ان البيت المذكور

منسوب الى الفخش وقد قبح الامام الرازى با نقيه خطأ من جهة اللغة اذ لا يقال رفع النعيم بل يقال كونها بالا

النطاس جمع انطس اى يحصى اجود النطاسى يروى بفتح النون فى الاصل لكل شئ ادق النظر فى الامور واستقصى

عليها ومنه قيل للمتطبب نطيس مثل فسيق ونطاسى وابن قديم رجل مشهور فى الطب عند هم والذا حذف

المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والجواب ان انتظار النعيم ثم اعترض عليه بان حصول النعم عند الانتظار

من فعل الله تع فيجوز ان لا يفعل فى الاخرة لانها دار خوارق العادة على ان الانتظار انما يفيد الغم اذا لم يكن

او حصول المنتظر مقطوعا وردبان الاية مذكورة فى معرض البشارة وذلك يستدعى كون المذكور حسن ما يقع

لا تقارنه الغم فى العادة فيح يستبد الرغبة عند الايمان انه تع لم يرغب عباده الا بالاشياء التى اعتقدوا كونها

لذيذة ولم يرغبهم بالدخول فى النيران ولو كان يجوز عقلا ان يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار فى

العادة غير تنجح تم لما قلة الوهم وان كان الوعد صدقا فلا يناسب البشارة المراد الا ممن يدعون بالتوسيف

وبالاضافة فالا مر على انه بانزال النعم قيل هو حيوان يجرى يتشق صوته والظاهر انه على الاول يرتبا ايضا من المجاز وتوت

الشدة وقيل هو عليه بالدال المهملة فيراد به صوت الشديد والاول اقرب كما لا يخفى وشعث ينظرون الى البلال

الشعث جمع اشعث وهو مغبر الراس وبلال بن حمام مؤذن رسول الله صلم والبلال كل ما يتبل به الحلق من

الماء واللبن والشيء مع ان المعكس جمع مشعث والحياة بالقصر المطر ولا يمنع حمل النظر المطلق على قوله الاعراض

الاول

وبلال بن حمام مؤذن رسول الله صلم من الحبشة

الاول بان الى واحد الالاء والنظر بمعنى الرؤية ستعط الجواب المذكور واضبح الى جواب آخر وهو ان يقال

كون الى بمعنى النعمة وان ثبت فى اللغة الا انه لا شك فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر

به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه الى جهة

الله تع الاضافة للتشريف كما فى بيت الله والروية لا تنظر اليها اى كيف الكيفية القائمة بها

والشذر والازورار الشذر النظر بمؤخر العين غضبانا والازورار العدول عن الشئ

والا بلزمها ولو سلم فلا نفيد لعدم تقدير التقليب فى حقه تع لا يجد نفعا ولو افاد

فانما يفيد بعد الاشتراك واثبات الاشتراك بناء على الدليل عسير اذ لم يذكر المجازية فقال انما هو عند الاحتمال ثم

تقليب الحدقة غير متصور فى حقه تع فتعين ان المراد فى الاية الكريمة المعنى الثانى الاخفى الرؤية

لم يصح عن العرب فان قلت الفصحاء لم يستعملوا هذا اولو تعال معناه كذا لقوله تع وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون

والله على منع صحة حصر صنيعه الذى المذكور اعنى صحة نقله عن العرب لعيسى به كثير جدا ومن قلت ليس

المراد فى الاية اثبات النظر وسلب الابصار المحسوس لان الضمير البارز فى تراهم راجع الى الاصنام

فتامل فوجب المصير الى المجاز المتعين حيل فيه نظر لان الرؤية انكشاف مخصوص فى ضمنه انكشاف

مطلق يجوز ان يتجوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير الممنوع عند المعتزلة ايضا وايضا يجوز ان

يكون التجوز فى الشيء اى يتجوز فى نسبة النظر الى الرب عن نسبته وعلم كل منهما الى جهنم

لا يتعين ما ذكره من المجاز ولا يكون مرادا فى الاية لانها واردة فى بيان النعمة وبه يظهر ان التقليب

المطلق ايضا غير مراد اذ لا بيان للنعمة فيه فتعين ارادة التقليب مع الرؤية بخصوصه انه مجاز

بل فى صحته ايضا او رد عليه انه يستلزم جواز الرؤية بخلاف ما قرر ان الدليل النقلى لا يفيد القطع فى العقليات

والجواب ان تعلقه اذ قد سبق فى اخر الموقف الاول ان المراد بالشرعيات امور لا يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء

وصحة رؤيته تع كذلك فان العقل لا يجزم بثبوتها ولا بصحتها اذ لا دليل صحيح على انتفائها وكذا لا يجزم

انتفائها اذ لا توقف على المسلك النقلى فى اثباته ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين معنى الوقوع فى

السمعيات احترز به عن الاجماع الواقع فى العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين وانما الاجماع بعد

مطلب الفرق بين الاجماعين في افادة القطع اتفاقا

فلا كالاجماع القرن الثاني فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشايخنا انه لا فرق بين
في افادة القطع اتفاقا صرح به في فصول البدايع فلا وجه لحمل الكلام عليه بلا ضرورة الاول الشبهة
الموانع لا خفاء ان الاظهر ان يقال شبهة الشرايط لكن نظر الى انها شبهة ناشئة من عدم المانع
الذي يستلزمه تحقق الشرايط ثمانية امور اي شرايط على ما ذكره المص ههنا ثمانية والا فالتحقيق
انها عشرة على ما نقل من الشارح واعترض على انحصار الشرايط فيما ذكر بانا نرى في ترتب الغبار عند اجتماعها
ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرايط المذكورة في الحالين لا يقال بل فيه لانتفاء شرط الكثافة فقد تحقق
مانع الصغر لانا نقول قد يكون رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو محذور [illegible]
لا نقدم كذا في شرح الاربعين وشرح المقاصد ويمكن ان يجاب بمنع الدور فان رؤية كل متوقف على انضمام
الاخرى وانما يلزم الدور لو توقف رؤية كل على رؤية الاخرى وانضمام كل على انضمام الاخرى ولم يلزم
شيء منهما على ما ذكره يلزم في رؤية كل واحد من الذرات وحده عند الاجتماع كلام سنطلع عليه والثاني كون
الشيء الاول ان يعد هذا شرطين وكانه اراد بالجواز في صحة الحضور الجواز بمعنى الصحة بناء على انه في بيان
الشرايط بعد صحة الرؤية في ذاته كما يرى بالمرآة مبني على ان صورة المرئي لا تنطبع في المرآة كما يرى
بها ماله الصورة وقد سبق تعليله وتمثيل الابهري لما في حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على ان المراد بالمقابل
المحسوس القائم بنفسه بعيد جدا وهو الجسم الملون اولا بالذات [illegible] فلا تنقض بالماء والزجاج الرقيق
الذي له لون ضعيف مع انه يمكن ادراكه مع حضور ما وراءه [illegible] مع عدم ادراك شيء من باقي الشرط
فيه سيما عدم غاية البعد لا غير حتى يحمل كما لا يخفى وصحة الرؤية اي مع حضور الملكة بالتفسير الذي سبق
او قد عرفت ان المعدود من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية فاصلان الآن فيه منع لان
منع السلامة تحصل قوة مشروطة بالابصار فلم لا يجوز ان لا يحصل قوة مشروطة في ادراكه تع
لانا نقول لو فرضنا [illegible] سطح المرئي [illegible] بحيث يكون طرفاه اقرب من وسطه بقدر التفاوت المذكور
كشكل نصف كرة [illegible] الرائي [illegible] اصغر [illegible] فلانا لما
راس مخروط [illegible] الانطباع [illegible] الشعاع [illegible] فلا يكون المخروط الشعاعي

امرا

امر متحققا لا موهوما كالمعدومات فاذا حدثت الرؤية [illegible] على العدم الرؤية عند كون الاجزاء
في غاية الصغر وكونها كالمعدومة وما ذكر في اغلاط الحس [illegible] انها انما تعدم [illegible] لعظم الزاوية [illegible]
فليتأمل فيه لان رؤية كل منهما او بعضها فيه بحث لان المرئي عند الاجتماع هو الكل [illegible] الاجزاء
في بيان الشروط المذكور [illegible] لان المانع [illegible] الصغر [illegible] المانع بالنسبة
الكل [illegible] بالاجتماع [illegible] بسبب رؤيته [illegible] رؤية الكل [illegible]
محل المنع فليتأمل [illegible] قطعا [illegible] القرب [illegible]
الواقع [illegible] المراد [illegible] التفصيل [illegible]
اللازم [illegible] قطعا لكن فيه بحث [illegible]
[illegible] الظن [illegible] بالعادي [illegible] الظن
[illegible] الملازمة [illegible] الايجاب [illegible]
[illegible] الواقع [illegible]
[illegible] اللزوم [illegible] الرؤية [illegible]
[illegible] العلة [illegible] الشرط [illegible]
المتبادر من العبارة [illegible] الاحتمال [illegible] انه [illegible] على الغير [illegible]
[illegible] العادي [illegible]
[illegible] فليتأمل [illegible] لا يلزم من كون [illegible]
[illegible] حصول العلم به [illegible] العلم به بكل من تلك
الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل [illegible] نفي المدلول [illegible] على المختار [illegible]
[illegible] ذلك [illegible]
[illegible] الحدس فلا يلزم النظر [illegible]
[illegible] التي [illegible] فيه بحث

العلامة لانا [illegible]

وهو انه يجوز ان يكون من التمدح بالفطرة النفسية فان اراد محمد الجزم بالمنع لا يظهر بيانه وذلك لكنه رجع الى
الاول ولنا الاعتراض بجعله ان يكون الحكم ضروريا و[illegible] نظرية كما دل البصر فانه ضرورية قد علمه ونحوه
الشعاع من البصر او بانطباع الصورة واحتج عليه فجوابه ان المراد انه كان بحيث نفس الحكم العقلي فذلك
يقتضي نظريته وان كان المراد بجنسه متعلقا الحكم العقلي بنفي الجهل فلعله عدم خلق الله تعالى اياه وليس المدح كونه
البتة لا يفاعل عن ماهية الرؤية ثم ان هذا الاول ان قيل لا اتحاد فيها ماهية ونحو من اختلاف الشروط
لجنس النوع بان ادعاء القول بتغاير ماهيتي النوعين يتأتى للمعتزلة ان يقولوا ان ما نفاه انما هو في هذا النوع
من الادراك لا في الرؤية التي نقولها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري
كما وقع في بعض النسخ لعل منشأ الغلط توهم ان الشبهة الثانية المقرونة بتلك الآيات ملك شبهة وليس
كذلك كما دل عليه قوله الثالث الرابعة في اثبات التمدح لان ما قبله وبعده قوله تعالى بديع السموات
والارض الى قوله وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده اعني قوله وهو اللطيف الخبير مدح ايضا الى
قلت ما الدليل على ان المذكور في اثنائها اللادح مدح قلت انه لو قال قائل زيد فاضل
يأكل الخبز شجاع كريم فانه يستقبح جدا ولو قال بدل قوله يأكل الخبز نفي يحسن الكلام فعلم ان المذكور
في اثناء المدائح مدح يجب ان يكون مثلها وما كان من الصفات فرق شبهتهم او الاعلى ما زعموه من
ان التمدح بنفي مرتبة ولا نسلم ان المرتبة نفسها ليست من الصفات الفعلية اتفاقا او ليست من قبيل التأثير
وسنشبه تحقيق الكلام ان التمدح راجع الى خلق عند الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية
منا وكلاهما مدح ثم نقل الى الرؤية المحيطة اي يتوهم معنى اللحوق فيه كان البصر يقطع المسافة
التي بينه وبين الشيء فيلحقه ويصل اليه واما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى
التبلغ عكسا للقضية اي تدعي الاية حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم فالمعنى لا يدركه بعض
الابصار انما يستقيم اذا كانت اللام مرادفة للجزئية وكونها فيه مما لا يفيد المراد وقد اعترض
عليه بان الجنس في سياق النفي يفيد العموم اتفاقا كما جاء في الرجل الا الاقتران العموم للسلب وسلب العموم عند قصد
الاستغراق فيكون بعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس ولو ثبت المرادفة لا يندفع الاعتراض اذ بعد الاية

في جعلنا الراجعية حيث يرجع قيد البعضية الى النفي كما رجع المستدل قيد العموم على تقدير كونه للاستغراق
اليه فتأمل بالمفهوم ان مفهوم المخالفة فانا سالبة مطلقة لا دائمة وما استدل به سابقا على انها
دائمة مردود بما يجاب به لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يقيده بما يفيد به فجوابه انما يتم ذلك ان لو كانت
النقيضين يوهم ان القضية الموجبة كما البتة بغير الحكم فيقتضي آخر رفعها الرؤية لمغيبين مثل قضيتين
بل لا بد من حملها على المستقبل وجاء به يده فالذي الدليل عليه ان قلت ثم ان شاء رحالي وقيل ذكره ما ورد
كالمستدل له قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفي المعجزية لا بنفي الرؤية والفرقة قد يستبق في الجواب الاول
بانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح وفيه نظر والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه فقد ورد في
القرآن العزيز التمدح بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد مع امتناعهما في حقه تعالى رد لا المدح بالعدم واعترض عليه
بان ذلك انما يصلح اذا عهد اهل التمادح والى كلا اعني الوجهين وجوابه ان المدح بجهة لا ينقضي الكلام من جهات
اخر وكذا التمدح من جهة الانباء عن المدح بغيرها وانما المدح فيه للتنزيه اعترض عليه بانه يجب ان لا يزول
عدم الرؤية لان زواله حالة التمدح نقص فيلزم ان لا يرى في الآخرة والجواب انه ذكر فيما يرجع الى الصفات والتمدح
بنفي الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضده وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها لولا ان زوال
علينا كذلك لكنه لو للتمني لا للشرط وقوله تعالى لعلكم تشكرون والترجي جعلناه بالله لان لو للتمني لا يطلب الجواب الا انه
حمل التقسيم المقدر والمعنى والله لعلي الى الله لعلكم تشكرون اي بهذا القول وجاز ايمانه في الحال ان ما فيهم من كل الظلم
والجا بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى هذه الآيات امتناع الرؤية في الدنيا ولا نزيد فيها
علينا ولا نعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقا ولا عدمها او وقوعها في الآخرة وهو محل البحث وفيه نظر لانه انما يستلزم
دلالة الآيات على امتناع الرؤية في الدنيا بانه ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الاوقات
لان امتناع الشيء حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة فلا يتصور زواله وطريان الامكان بطلبهم الرؤية
تعنتا وعنادا او انها جاز ان يكون الاستعظام بطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق اللجاجة والعناد بانه على ما عرفوا
من حال الاجسام والاعراض كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا لا يخفى ان تعلق هذه الآية ظاهرا بعيد ولا تحقيق انهم
يتمنون في الآخرة على ان المراد التأبيد بالنسبة الى ما في الدنيا فيجوز ان يكون التأبيد مطلقا المنشأ هذه الآية محل تأمل اللهم الا ان يقال

التأبيد الممنوع ولا أثر علمه بها التأبيد بالنسبة اي جميع الاوقات فتأمل او نرسل رسولا الى قوله لحكمي نفي
للحقيقة والدائم بورود النص فكانه قال حصر التكلم الحقيقي في اثنين لم يرد غيرها اجاب فبحصر التكلم في الامور
المذكورة انما هو في دار التكليف جمعا بين الادلة ونحن لا نقول بالرؤية فيها وبؤيده ما قيل في سبب نزول الآية ان
اليهود قالوا للنبي عم ليس النبي الامي تكلم الله ونظر اليه كما كلم موسى عم ونظر اليه فلا نؤمن بك حتى تفعل
ذلك فقال عم لم ينظر موسى الى الله سبحانه فنزلت الآية تقصد بعضهم فتأمل والجواب ان التكلم وحيا قد
يكون حال الرؤية بل ينبغي ان يحمل عليها ليصح حصر قسمي التقابل لما وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية
كما نقله الفاضل وشرحه الفاضل وفيه بحث لان الحصر المذكور لا بدان يخرج شيئا ولو حمل الوحي على حالة الرؤية لكي
على عدمها لم يبق حالة خارجة عنهما وقد يقال صيغ التكلم من وراء حجاب ان يريه شيئا ويسمع منه كلام الله سبحانه يراه
لم فيه كشجرة موسى ومن الوادي الايمن فيصح قسيما لارسال الرسول وللوحي فان الوحي يكون بالقاء في القلب اما في
اليقظة او في النوم غير معلوم للبشر اي في الدنيا وهل يتساوى في الجنة بعد رؤيته فيه تردد الاول الفعل
منه اوامر عام او يرد عليه انه لا حجر انه معلوم لكل احد ما ذكرتم من ان التكلم للاحاطة باقرار البشر ومعلوم انهم لان
الاضافة يطلق على النسبة المنكرة زمة على معروضها اي بين المفعال الحقيقي والثاني المشهور كما سنحو وكونه نتيجه
خالقا وعالما مثلا من الاول والثاني النسبة بالنسبة الى المحلوق ومعلوم بالحكس وكذا المعالمية فقول الشارح فان ما هو الصفات من
الكونه خالقا وكونه قادرا وكونه عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود وصح التعليل الاغنى قوله لانها الاضافات فيه فيها النسبة
على انها لا تحصل بعد معروض النسبة المتكررة فقد لا يصح التمثيل بل بنفس النسبة وقد يجعل الاشارة الى الخالق والقادر
والعالم ويحمل على الانسب التمثيل على معروض النسبة وكانه مبني على ان امثال ما ستفاد من جزاء الكاف ولا يلزم ان يكون زيدا وفوقها
وهو على تقدير صحته بعيد لا يحتاج الى التعبير اليه سيما وهو مفهوم ان الاضافات مثلا مضاف مشتمل من جميع المركب من الطرفين
والعوارض لا ينفي معروض النسبة على ما هو محقق ولا ضرورة الى التعبير عنها قال الآمدي ان اي العقد وثم
قوله كلامه بناء انه لم يعد العلم والقدرة من الاضافات فلا يكون شئ منهما قادرا عالما لا يوجب العلم بحقيقته
المخصوصة لا يقال المعلوم ما لنا الذي اعتقد كثير من المحققين فالعلم به على ما لا نقول بانه العلم بالوجود التصديقي
التصديق بانه موجود وبيانه لا يستدعي تصور وجوده الخاص كحقيقته وكذا الكلام في سائر الصفات على ان ثم لو اي

العلم بنقيض الدلالة ولهذا اورد المحقق لفظه على واشار اليه الشارح بقوله بدليل اشارة الى كل ما يعلم منه
يرد عليه مثل ما يرد على الوجه الاول ثم انه انما يتم على مذهب من يقول الحقيقة كلية لو ثبت بل لشخصه عين ماهيته
ولا يفيد الدليل على تقدير تمامه انما يفيد انتفاء معلومية هويته لا انتفاء معلومية حقيقته والظاهر بالكلام فيه
والقائلين بامتناع معلوميته يجعلون امتناع الكنه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه ولان الرسم
لا يفيد الكنه لا علم ان الشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلون بحصول المعلومية يقولون انها حقيقة سوى المفهوم
واجب الوجود يجب كونه عالما وقادرا وسميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات لا يمنع تصور الشركة فيه والذي يمنع
او اعترض عليه بان من جملة ما علم منها الوحدانية بادلة القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار
الى بيان التوحيد واجيب بان هذا ايضا كلي اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان ممنوعا من محال الجواب منع
حصر المدرك او منع الحصر انما يتم بحصول البديهي بمعنى البديهي بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح فلك
ان تقرر الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتأمل ثم ان افعال العباد الاختيارية او الاختلاف في ان الافعال الغير
الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور والى ان الكلام اللفظي القائم بالنبي جم على تقدير حدوثه مخلوق
له تعالى ايضا اما على مذهب الحنفية فظاهر واما على مذهب المعتزلة فانه مما يتعلق اختيار نبيا وجبرئيلا ثم من الكلبية كما نص عليه في بحث الكلام ان
نعم الجبرية والفضاء كما صرح به في مجال الاذكار والسعود وان لم يكن النزاع في افعالنا الاختيارية كثير فانه لم
يتعرض لها فانك ان افعال العباد له فاذا لم يكن هناك مانع فان قلت هذه الشرطية مسلم لكن فان
الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم مع الفعل البتة فيجب في القدرة في العبد لا مجال للمانع
اصلا قلت ليس قوله فاذا لم يكن هناك مانع او منعها على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بان يوجد فيه ذلك
الفعل فلا ان عادته تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن مانع بعدم صدور الفعل من العبد اوجد تعالى فيه فعله مقارنا لايجاد
القدرة فعلى هذا الاستدراك فتدبر وبذلك يندفع ما قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم
بالتاثير في الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد اثر عند الاشعري فمن اين يتكلم ثبوتها وترتب على الجزئية القائلين لها مطلقا
والوجدان انما يشهد بثبوت الشعور والارادة فينا وربما باثر بين القدرة والجواب ان الضرورة تشهد بوجود القدرة
منضما الى الارادة في الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم يشهد بتاثيرها كما يشعر به اي اكثرهم احترز عن المجاز كما يستظهر

بل عن ابي الحسين ايضا كما تقتضيه سياق كلام الشارح وان كان محل بحث بلا ايجاب بل باختيار لا فقط انه

انه لا يظهر من المتن فرق بين مذهبي المعتزلة والحكماء الا ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر

كما اشار اليه الشارح فالفرق بينهما بان وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب

لكنه غير تام لان عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرائط من الارادة وغيرها فلا بد من الوجوب

اللهم الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو بعد تمام الشرائط على سبيل الصحة دون

الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وان كان مردودا عند المحققين كما سلف ومنها ايضا الا ان الاولى

ان يقال فان القدرة لا توجب الفعل عند المعتزلة اي لا يلزم التعلق الذي يجب ان يوجد معه تعلق

آخر وعند الحكماء القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة المؤثرة عندهم

مع الفعل كما ان القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثاني ان يريد الحكماء بتعلق قدرة الله تعالى

بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تاثيرها في الفعل فيكون قدرة العبد كالآلة لقدرة الله تعالى ومن توجب الفعل

بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهبي الحكماء والمعتزلة ويندفع الاعتراض على القاضي بانه لا يمتنع

كون قدرة العبد متعلقة لقدرة الله تعالى لكنه خلاف ما اشتهر من الحكماء من انهم [illegible] بالنسبة الى فعله

الاختيار كما يفهم من الفصل المذكور ايضا ويدل عليه تعقيب [illegible] على ان فعل العبد عند امام

الحرمين واقعة بقدرته مع تصريح الشارح بانه موافق للحكماء في المذهب فالاظهر ان الفرق بين المذهبين انما هو

باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد عند المعتزلة بالاختيار وعند الفلاسفة بالايجاب وهو [illegible] مؤثرة

على ان مرادهم قبل [illegible] ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صارت

[illegible] مؤثرة في الفعل [illegible] ان كلا منهما جزء المؤثر [illegible] قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الاعانة وعلى

هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لكن المشهور من مذهبه ما ذكره الشارح بعضهم ان

طاعة ومعصية يرد عليه ان هذه الصفة اعتبارية يلزم فعل العبد من [illegible] لا امر الله سبحانه بذاته ولا

له فلا وجه لجعله اثر القدرة كيف ولو قيل بوجودية الصفة المذكورة [illegible] قدرة العبد [illegible]

لبعض الاشياء فهو مذهب بعض المعتزلة ويحتمل ان يقال كون الفعل طاعة ومعصية [illegible] بالنسبة الى قدرة العبد

وان لم

وان لم نشاء منها فقالت الحكماء وامام الحرمين [illegible] المقاصد هذا النقل عن الامام ان [illegible] الكتب

الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد انا المؤثر اما قدرة الله تعالى او [illegible] لا يحب الترديد اما في المؤثر القريب للفعل

فلا يستقيم في قول الفلاسفة ولا الامام [illegible] مطلق المؤثر فلا يتم الانحصار في قول المعتزلة لان القدرة [illegible] القديمة

القديمة وان اختير الاول [illegible] بان مجموع القدرتين مؤثر قريب للفعل وان كان القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا

بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة كما لم يظهر الفرق بين مذهبي الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره في الفصل

السابق لم يظهر من هذا الفصل ايضا نعم لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه تعالى لا بطريق

الاختيار يلزم التسلسل بطريق الايجاب ظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح ما ذكره في الضابط

لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله اعلم وهو مذهب القاضي قيل [illegible] الا ان المؤثر في الفعل كون الفعل

احدى القدرتين متعلقة لاخرى [illegible] هذا الى القاضي بعيد فلا يبعد ان يقال [illegible] ضبط

الاقسام العقلية ومذهب القاضي فيه يرجع فيما سبق من الاختيار عالم [illegible] الا ان في [illegible] ذكر

[illegible] الى [illegible] يشهد بما سياق [illegible] المراد من قوله [illegible] متعلقة لاخرى

انه يمكن [illegible] متعلقة لاخرى انه لا يكون باصل الفعل ولا وصفه متعلق [illegible] الذي هو مذهب القاضي

الى [illegible] لان القدرة القديمة عنده كما يتعلق بقدرة العبد على اصل الفعل يتعلق بوصف الفعل ابتداء

تمام من [illegible] قدرته فيه [illegible] فيما من [illegible] لا [illegible] الوقوع [illegible] الكل واقعا

بالفعل بقدرته تعالى ثم ان [illegible] انما يستلزم [illegible] الوقوع اذ [illegible] دليل [illegible] لكن ما ذكره الشارح في بحث

القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائي [illegible] الخالق والمخلوق [illegible] الاول لا يدل

على المدعى لو جاز [illegible] هذا الدليل [illegible] الخلق والكسب [illegible]

[illegible] بالقصد والاختيار [illegible] ان القصد الاجمالي [illegible] بالعلم الاجمالي كما في

الكسب دون الخلق [illegible] واجيب بان القصد [illegible] موجب للعلم دون [illegible]

[illegible] في الخلق والكسب بخلاف [illegible] المقصود [illegible] القصد الاجمالي [illegible]

بخلاف الكسب [illegible] لكلام [illegible]

كما يتعلق بقدرة العبد على وصف الفعل يتعلق باصل الفعل ابتداء

اللام ومن في افعل التفضيل والاختيار ان حمل على القصد فشرط جواز الوقوع ولا اجل القصد
تعلق به وان رفع بالابتداء على ان يكون تناول القصد في الوقوع قيد به لا اجل القصد فلان النائم قد
يفعل باختياره بناء على رأي من لا يجعل النوم ضد القدرة لكن فيه بحث وبعد انه قد ذكر الآن ان القصد
لا ينفصل بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد للعلم فكيف يجعل فعله اختياريا ولا شعور له بما فيه
قبل الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور بالشعور فخلاصه دوامه اجيب بانه وان كان غير مستلزم له الا انه
يحصل بمجرد الالتفات في حضور الشعور بالشيء وهذا قيل انه علم ضروري يتبع النظر والحركة الاختيارية
يتأمل في تفاصيل اجزاء البعد للحركة ولا شعور بها فلا بد من الشعور بالتفاصيل ولا بحركة الاجزاء وبه لا يتم
يندفع الاعتراض في صورة النوم قوله فينسد باب اثبات الصانع ستذكر ان هذا الزام للمعتزلة
القائلين بوجوب الداعي للموجب في الفعل الاختياري فلا يتجه ان ترجيح الفاعل المعطلة بلا داع الا بلزم
جواز وجود الممكن بلا موجب فيلزم انسداد ذلك الباب ويكون الفعل عنده واجبا لا لافتقار الا عدم كون المرجح
من غير العبد ينفي اختيار فعله بطريق نفي الاستقلال فلا حاجة لذلك الى قوله ويكون الفعل عنده واجبا لكن لزوم
كونه اضطراريا بالالزام ما يحتاج اليه فلهذا ذكره او لان الاستقلال الذي تدعونه يقتضي ان العبد متمكن من ايجاد الفعل
وتركه والعبد يحقق المرجح لا انه مستقل بالكلية كيف وهم قائلون بان الله تعالى خالق القدر والقدرة نعم كون
ذلك المرجح الموجب من العبد لا بالاختيار ينفي الاختيار به فلا حاجة الى نفيه تأمل لا اختيار بل بطريق
الاستقلال كما زعموه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد في افعاله واستقلالها
المحمدية الاختيارية من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس موجدا لافعاله واورد عليه ان هذا ينقض قوله فيه بحث كما صرح
به من ان هذا الاستدلال الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري فهو المراد ما صرح في الدليل الخ الا
تعلقا بل كيف يتوجه الايراد علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها في قدرة الله تعالى ويمكن ان يتعسف الجواب بان محصل الايراد
من طرف المعتزلة انكم تدعون انا اضطراريون في دعوى استقلال العبد في افعاله الاختيارية بالدليل المذكور الدال على اضطرارية
افعاله وهذا الدليل يجري في افعال الله تعالى مع انكم معترفون بانا مختارون مع دعوى استقلاله تعالى في افعاله وكونها اختيارية
والاولى في الجواب ان يقال التقرير سبعض مقدمات الدليل لا يقدح في نفسه كما سلف فكانه قال لو لزم اضطرارية الفعل على تقدير توقف

ترجيحه على الداعي لزمت على تقدير كونه به نفي الاختيار فيلا محالة اقامة الدلالة بعينها في افعاله ثم ان لا يكون الفعل
قادرا مختارا نعم قوله في الجواب يتوقف على مرجح من الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السياق انفا عرفت ان سياق
الكلام على ارادة الداعي من المرجح اصل الدليل فتأمل بل على غيره فيه بحث ثم بيان انتفاء صدور المرجح
عن العبد باختياره لا يستدعي صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختياره بلا لزوم التسلسل لعدم
كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه والا فالاوائل لا دليل يستند الى الغاية
الى شيء بالايجاب وذلك مبني اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتراف الخصم بصدوره عن غيره فتأمل
يتطرق اليه شائبة الايجاب لا فرق بين افعال الله تعالى وافعال العباد في الاضطرارية نعم بينهما فرق باعتبار ان الله
مستقل في افعاله لصدور المرجح عنه تعالى والعبد ليس مستقلا في افعاله لصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل الله
وجب بعد تعلق ارادته تعالى لا يلزم الايجاب لان التعلق ليس بلازم لذاته بل هو مسبوق بتعلق الارادة الازلية
مرارا وقد لا يسبقه تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل الا عند ذلك ان العبد لانها مخلوقة له تعالى وهو الموجب كونه
الفعل بالدليل الذي مر في موقف الاعراض فتأمل واعلم ان هذه الاستدلال لا حاجة الى سند الخلاف
نعم المرجح الذي ذكره ها هنا الداعي والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تعالى وجب مقارنة
تعلقه لوجوبه لزم الانتهاء الى الاضطرار انه لا ارادة منه فيه بحث اذ لا يلزم من عدم توقف ارادته على
ارادة اخرى ان لا يكون الارادة منه لجواز ان لا يكون منه الا بالاختيار وكان ان يفعل سيصرح ان الغرض في
هذا المقام سلب الاستقلال وهذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب واستلزام الفعل فقوله لا
الارادة منه ان ليست منه بالارادة فحينئذ يندفع البحث كما هو مذهب الاستاذ ولامام الحرمين عدم الاستقلال
عند الاستاذ وظاهرا عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل عنده لم يكن هو مستقلا في فعله لعدم تمكنه
التمكن من فعله وتركه فهو موجب بالوفاق اي في نفي الاستقلال لا موجبا باسناده الايجاد الى غير الله سبحانه فقوله
عند حصول الارادة الجازمة اي مع اعتراف بانها من غيره وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب
عندهم فان الداعي عبارة عن العلم بالمصلحة ولا قائل بان العلم مخلوق للعبد نكسا بالعادات قيل هذا
يؤدي الى القول بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي كما ذهب اليه المعتزلة لا بالعادة وذلك لانه في قسم العادة
الى الموجب وغيره

لم يوجد بين احد ولا لاجه له ابقا والى آخره ولا فلعواز ارادة التنظير من قوله كسائر العاديات ان حيث الاستنظير في
مجرد عدم اللزوم العقلي وانتجاه السؤال لا ان انما هو في فصل العاديات واما ثانيا فلان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تعالى
النفع العقلي في نفس تركه او وعده الذي يمنعه ولهذا وجوب ثواب المطيع بمقتضى الوعد فلا ننكره كيف وقد قال
عز من قائل ما يبدل القول لدي فان قلت دوام الترتب او اكثريته بشرط في العاديات كما هو كيف يكون
العاصي منها اذ الاكثر بالنسبة الى جماعة المكلفين هو عقاب العاصي ولذا كان بالنسبة الى المذنبين من اهل الايمان هو
العفو عنهم ان كون عقاب العاصي من العاديات على تقدير المعاملة بالعدل واما اذا عومل بالفضل فلا
دواعي للعبد الى الفعل اختياره فيه بحث لان العبد محل الاختيار لا منشأه عند الشيخ الاشعري على ما عرفت
به سابقا من ان الاختيار ليس من العبد الا انه باختيار آخر فلا معنى لجعل الامور المذكورة
دواعي الى الاختيار بل الانسب بمذهب الشيخ ان يقال التكليف والبعثة مثلا تكون سببا للعبد لخلق
الداعي والارادة فيه ويمكن حمل عبارة المصنف على هذا لكن عبارة الشارح يأبى عنه واعترض بان
العلم تابع له فقد يجاب عنه بان المراد من الوجه الاول ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد يختار فيما لا يزال
فعلا معينا فيتصف به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال والا
لانقلب العلم جهلا فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من الاستلزام … لا العكس
حتى يرد الاعتراض اذ كان هذا … حيث يتقدم فيه تخصيص هذا المقام الارادة تعالى فالعلم تابع
للارادة لا بالعكس وما اراد عدمه … وهو ان لا يريد الوجود لا العدم لكنه غير
محقق عندنا وان جوزه المعتزلة كما سيأتي ثم الاولى ان يقول هو ما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لان ما لم يقع
قطعا يكون عدمه ازليا فذلك العدم ليس بمراد او ان كان متحققا ويرد عليه النقض بالباري سبحانه
لان ما اراد الله سبحانه من افعال نفسه … فلا قدرة … واجيب …
تعلق ارادته لا ينافي قادريته واما وجوب … امتناعه بارادة الباري تعالى فينافي لقادرية العبد
ولا يخفى ان الكلام في المنافاة للقادرية بمعنى التمكن من الفعل والترك فالفرق محل تأمل الثالث
الفعل عند استواء الدواعي …

الداعي

الداعي بلا وجه هذا الوجه الثالث الالزام لان يقال بعض توابع ابي الحسين هو وجوب الداعي الى الفعل ضروري بحيث
لا الالزام عليهم فتأمل وخلاف وجوب الفعل هذا الحل لصاحب كتاب الاربعين وفيه بحث لان نشأ
من الداعي والقدرة اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما لم يتحقق القدرية وهو
تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة وانه لا يخفى ان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمحال الا ترى
انه من اعتقد ان العالم قديم مامور بان يصدق بانه حادث ويبدل اعتقاده اليه وكان المعنى انه فيعلم انه
تصديق بما وجد من نفسه خلافه بل المعنى انه فيما نحن فيه … بحسب المقام حيث لزم فيه الجمع بين
بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم الايمان فيه
لان الايمان وعدمه من افعال القلب التصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوع التكليف
بالجمع بين الايمان وعدمه ولا نم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب بحيث قيل لا شك ان هذا الخبر ممكن له وانه مكلف بالتصديق
التفصيلي على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو لحظ ههنا ولعل في ابهمه
وجه التأمل ولكن ان نقول لا نم انه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير العلم بهذا الخبر ويؤيده ما قال ابن
الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه به فان قلت … لزم ان لا يعاقب على الفعل
بان التكليف … لاجهله لانا نقول … العلوم … انه معاقب على الفعل بعدم ايمانه
بالتصديق الاجمالي الذي امر به … انه لا يعاقب على ذلك التقدير ايضا فلا فليتأمل التكليف
بمعرفة الله تعالى فيه بحث لان النظار من المعرفة معرفة وجوده تعالى ولا شك ان الدهري النافي للصانع مكلف
بان ينظر فيعرف وجوده تعالى فالوجه الثاني مردود فتأمل الاولى ان في اضافة الفعل الى العبد لا تثبت
بالدليل لان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا على السبب العادي او حمل هذه الاضافة …
مجازا كون العبد سببا لهذه الافعال كاسناد بني الامير المدينة اي هذا الكلام مبني على ما ذهب اليه سيبويه من ان
ما مصدرية … الحذف … تناول جميع ما يعملون
من الاعمال … على تقدير حمل ما مصدرية … الى حمل الخافية … لافادة العموم للافعال
بمعنى … شكل السرير بالنسبة الى النجار والافلاق في انه مخلوق له تعالى وان ورد عليه … الاضافة

في الآية حتى يتصور حملها المعونة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان الفعل ههنا بمعنى المفعول الذي يعبر
بالمصدر وذا لا يصدق على مثل السريع بتقدير فيلزم مقدور بين قادرين فيه نظر اذ للخصم ان يقول
يستند الحركة الى مجموع القدرتين بمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما فانه الامر
مستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الحيز الثاني لا توارد ولا تحكم وبيانه على ما قاله الابكار انه قال على ما في
الابكار انا في تقرير مذهب ابي هاشم وحفص من الاختلاف في ما نسب اليهما ههنا من القول بعدم التوليد فيما
لغير محل القدرة ونسبه الشهرستاني في كتاب الملل والنحل الى النظام في حكاية الكعبي عنه ونسب الى ضرار وحفص
القول بكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد وان كان معدوما حال وجود المتولد فلم يشترط انما
الفاعل عند وجود الفعل بل اكتفوا بتحقق تمام العلة بوجود الفاعل في الجملة متقدما او مقارنا فمنع كون المتولد
فعلا للمعدوم مقدما له التاثير باعتبار ما في السبب كما وجب لخلاف ان المتولد لو كان مقدورا للعبد لما وجد
بعد فنائه حوادث لا تحدث لها او وعليه انه يستلزم استغنا العالم عن الصانع واجيب بانهم انما جوزوا
ذلك في المتولد لثبوت ما ينتهي الى حدوثها او لا يجوزونه في غيره فلا يلزم ذلك كما لقطع والذبح اراد بهما المتعلق
وللذبوحية لا الفاعلية والذاتية فانهما فعلان بمحل القدرة ثم الفرق بينهما وبين الالم في المضروب والاندفاع
في الثقيل حيث حكم بان الاولين واقعان على وفق الاختيار دون الاخرين من ما سبق فان الاخرين يقعان بعد عجز
فاعل السبب مع شعلا يجوز ان يقع على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان تخلف قد يقع الاولان ايضا بعد ذلك
كما اذا رمى سكين فاتفق بعد موت الرامي ان اصاب المذبح او عضوا فحصل الذبح او القطع قلت هذا
ليس بمانع في العرف ولو سلم فالمعتبر وقوعه على وفق الاختيار في الذبح والقطع مثل منه الصدور في
والالم والمطلقتها لا يتقدم بحجة تامة والنظام ولو ليس لكل المتولد آخذ بهما من فعل العبد على ما في الابكار
حتى يلزم احد المحذورين فان العقلاء يستحقون المدح والذم او اعترض عليه بان حسن المدح والذم لا يدل على استناد
المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احرقه
بانا مع انا نعلم ان المحرق خالق الخلق واجيب بان الذم فيما ذكرتم ليس على الالقاء المفضي الى الاحراق عادة لا على الاحراق
اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب قبل عليه فيمنع المتولد بعد عجز فاعل السبب بعد موته لانتفاء كونه عليه وتعقب واعيبه

انما

انما بنا فيه لو كان وقوعه من الفاعل ابتداء او ما لو كان وقوعه باعتبار ايجاد السبب فلا نم استلزامه لذلك وقوع
الفعل في محل الفاعل وزمان عدمه وذلك انما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء والمتولد يحتاج الى السبب
قطعا انا لا نريد احتياجه الى السبب بعد فاعل المباشر وما بعد بعضه فعدم عندهم وانما نريد احتياجه الى السبب الصادر
عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا له فان افعال الباري سبحانه صادرة عنه تعالى لم يخرج يكون منه مع انها افعال
نعم اتفاقا واجتماع المثلين يحج اذا كان معنى الدليل بعينه في الحينية انه لم يكن له اختصاص بالقدرة
الحادثة كما نبه ودرس سياق كلامه بل يجري في افعال الله سبحانه على القول بالتوليد فيها وهو يحج فمن قرره قرر
منع شخالة نعم هو خلاف ما جرى عليه عادة الله سبحانه وبقيل الكلام وجه آخر الفرق بين الوجهين ظاهر فان المتولد
والمتولد في الوجه الاول مغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند وجوده وفي الوجه
الثاني متحدان به يقع تارة بالمباشرة واخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين في الوجه الثاني على ظاهره وفي الوجه
الاول محمول على المثلية او اريد به العينية بحسب الماهية نظرا الى ان يقال زيد عين عمرو في الماهية اي ماهيتهما
متحدة ثم يذكر النظر الى الواقعية الذي هو مقدور لها مكتسبا بالقدرة اي بالقدرة الحادثة والا لم يكن
مقدورا للعبد كما لو كان متولدا منه بتذكر النظر فيمتنع التكليف به لكن يرد عليه انه ينافي ما ذكره في الفرع الاول
من ان المتولد من السبب المقدور يمتنع ان يقع مباشرا باتفاق المعتزلة فتامل وخرجت عن ان يكون
مامورا بها فيه دفع ليمنع بطلان التالي اعني امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة
اذ تكليف العارف تكليف تحصيل الحاصل وقد اوضحناه في رابع مقاصد النظر فلينظر فيه ومن جانب
الثاني لا نزاع اعترض عليه بان صحة النظر لا تمنع حصول الشبهة الا انه وانما تمنع صحة الشبهة والجواب ان الكلام
في تذكر النظر الصحيح الحالي في التطبيق ولا شك ان الشبهة العارضة لا تمنع العلم وان لم يتمكن عنده
الناظر من حلها بعينها كما مر في الموقف الاول ومن توليدها في الحدوث توليدها في البقاء فيه
نظر اذ توليد الاعتماد حال الحدوث الحركة من المبدأ وحال البقاء الحركة من الوسط لا يكفي في توليد المجاورة
فان الثاني قد يتعدد على الوجه فان الالم واحد في الحالين ونحو لو سلم فالمواقع متحقق عند البرء مع انتفاء الالم فلا يجوز
على المعتزلة ما اورده الامدي لظهور الفرق لم يتم ذلك في جميع الاسباب المولدة فقد عرفت مما ذكرنا ان الالة البعيدة او النظر

قد يوجب الا شتراط في البعض كما في الوهما ويجعل في البعض كما في الاعتقاد فلا يلزمهم ما في جميع الاسباب المولدة او
على ان المستقل بالاماتة والاحيا هو الله تع ذكر الاحيا في صدد بيان لزوم خرق الاجماع اجماعا على الا شتراط
واما ايا الى انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تع بالاحيا ايضا لان منهم من يدعي ان بنية
القدرة اي المقدرة في العبد بنى على السوية كالجبائي فاذا اعترف بكون المتولد من الجرح مقدورا للجاني لزمه
ان يعترف بان الحيوة ايضا مقدورة له قال الله تع هو يحيي ويميت فالاسناد من الامانة صدده وجميع
الاحيا والاماتة فيه تع كما عرف في تعاليقه فلان يبطل ويمنع على ما حقق في كتب المعاني والحق ان اختلاف
الوجهاء الاظهر ان يقال ان الجواز انما اختلاف الالم كاختلاف الوهما لان النزاع وقع في تولد الالم واعلم ان هذا
الجواب انما هو عن الاستدلال بالوجه المذكور واما لو استدل ابو هاشم على دعواه بترتب الالم على الوهما المترتب
على الاعتقاد فان ترتب فعل عليه او هو منع التوليد احتج الى الجواب الذي سيذكره بقوله وايضا فيبطل الى لكنه
ايضا غير تام كما ستطلع عليه وايضا فيبطله تفاوت الالم لا تعال الالمان المتولد من الوهمتين متساويتان
فاما الزايد في احدهما فمن خلق الله تع لا انا نقول الكلام ان يقال خلق في الالم المقدر بتولده من الاعتقاد وما
يحصل به بانه العقوب اي بابها نقل من الشارح ان الجوهري ذكر في اللباب تركيب العبارة بياء بين هو قد تبين
واما الجوهري فقد ذكر في باب النون مع الزاء المعجمة ان زباني العقرب قرناها في باب الموحدة والنون
لكنها لا تناسب هذا المقام لان العقرب لا تلدغ بقرنها بل بابرتها اقول مما يحصل براس الابرة فيه منع
ذكرناه في بحث اللذة والالم وهو ان زبانه العقرب سميتها تفرق بتفريق دخول جرمها فانها الوهما
الحاصل بها من العوبها اي اصل بدخول جرمها الابرة ثم المذكور في الكتاب فيه ايا الى انه ليس آخر الفروع
المذكورة في الابكار فانه فيه وجها آخر بل يكفي احدى الالم لا يمكن ان يقال فاصل ان الواقع فيما اذا
هو وقع على الالم من الله سبحانه مقارنة للوهما بل يجوز خلاف ما شاهده بان يحدث الالم بلا وهما لم الا انه قال
بان الترتب في افعال الله تع يدل على التوليد وبانه لا يجوز ان يقع المتولد مباشرا لم يجوز ومن لم يقل جوز
فالعبارة الظاهرة على هذا التوجيه هي التي وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع ح مبنيا على مجرد الفرع
الثاني كما لا يخفى لعله انه لا يشعر فيه دلالة على ان المعتزلة اي اوجبوا اللطف على الله تع لكن لا اوجبوه اذا علم انه

لا ينفعهم

لا ينفعهم لا تنقطع امتناع الايمان والا كان قبيحا لا يستند اليه تع عندهم وقد بينا فيه ح ذلك بان ما ذكر بعض الاسباب
باعتبار ان مبدا الوسم والمنع صفة في قلوبهم بانه فاعل وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة
بدا يخالف ما نقل عن الشيخ من انه لو كان يوافق الكافر وقوع فعل العبد اذا كان اختياريا بقدرته وموافق لما
هنا لك نقله من شرح المقاصد وحمل الهداية على معنا ما الحقيقي قيل عليه هذا مع قولهم المعتزلة او لو حمل
الى ان الهداية حقيقة خلق الاهتداء باتفاق الفريقين ونفسيرها بالدلالة تاويل في البحث بانها باقية على
حقيقتها او مؤولة بحث كلامي وبينا يخالف ما ذكره في حاشية شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة
على ما يوصل الى المط واحتج عليه بقوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والجواب
ان الغرض هنا بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع وهو المذكور في حواشي
المطالع معناه اللغوي او العرفي فلا مخالفة ويمكن ان يدفع ايضا بان الهداية قد يتعدى الى المفعول
الثاني بنفسه وقد يتعدى بواسطة الحرف وقد يفرق بينهما بان معنى الاول الايصال الى المط ولا يكون
الا فعل الله سبحانه فلا يسند الا اليه ومعنى الثاني الدلالة على ما يوصل فيسند الى القرآن تارة نحو قوله
يهدي للتي هي اقوم والى النبي مرة اخرى انك لتهدي الى صراط مستقيم فالمراد بالهداية في قوله هنا او
حملوا الهداية او هو المتعدي بنفسه وفي حواشي المطالع هو المتعدي بالحرف فانه حمل الهداية في قوله
مصنف ومن انك هديا الهداية عليه لكثرة استعماله ولئلا يلغو الغفران تبه كما انه احتج على الآية
الكريمة اعني واما ثمود فهديناهم وهذا الجواب كما لا يخفى من تكلف الا ان ارتكابه لتوجيه الكلام ليس
اولى من رده كيف لا وهو كلام فلا يتصور طلبها فان قلت لقائل ان ما ذكر انما هو لطلب التثبيت
والدوام قلت لا معنى لطلب التثبيت على الدعوة والهود ولا يستندون معطوف على جميع الافعال
والخبر لا على الخبر وحده اذ لا يتصور الاستدراك عند نفيه فلا وجه لتقييد هذا من المستعد وقد ذكرنا
في حواشي المطول انه جعل عطفه على الجملة ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تع لا يستأخرون ساعة ولا
يستقدمون لا يستطيعون تغيير ما علم نطقه تع ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب كلمة فما دون
على سوادها ولا بياضها وفي نكتة في الاستدلال بالآيتين لجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجل الثابت فلا يعارض حيننه

الاجل

الى الثابت والمعلق وانت خبير بانه تخصيص بلا دليل ضرورة فلا يسمع فان قلت قوله تعالى ثم قضى اجلا
واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا اعيدت نكرة تكون الثانية غير الاول قلت منقوض بقوله تعالى
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله وقوله عز من قائل وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على
ان ينزل آية ومثله اكثر من ان يحصى ولو سلم فلعل المراد بها اجل الدنيا واجل الآخرة   مما قالوا انه قد يجوز
لو لا القتل لعاش بعيد عن تعلقها بما قبلها فانه كالمدخل من جهة المنع والزام بتقديره من جنس ما قبلها   وبيانه وذلك انه لما جرى
العادة او المعلوم من هذا البيان بموته انهم ينسبون الموت في كلتا الصورتين الى ... بل فرقوا بان نسبوا
موت الجم الغفير في ساعة الى القاتل ليندفع عنهم شبهة القدح في المعجزات ونسبوا موت جماعة قليلة
في لحظة الى الله سبحانه لعدم المحذور في هذه النسبة وهو القدح في المعجزات لكونه خارق للعادة ولولا ذلك
المحذور لنسبوا الكل اليه تعالى وفيه نظر لان هذا الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من قول المعتزلة ذهب
جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة وان قتل بالاجل منسوب الى القاتل ومن سياق كلامه الى هذا القتل انهم
مما لم يجوزوا نسبة في كلتا الصورتين الى القاتل غاية الامر ان الموت في صورة موت الجملة القليلة في لحظة
وان قتل بالاجل في صورة موت الجم الغفير لا بالاجل هذا الفرق تحكم بحت لا يلتفت اليه ولا يلزم القدح
في المعجزة على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجم الغفير منسوبا عندهم الى القاتل لم يكن فعلا لله تعالى سواء
كان بالاجل او لا بالاجل فلا يلزم القدح فيحتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت في احدى الصورتين بالاجل
وفي الاخرى لا به اللهم الا ان يقال اذا كان موت الجم الغفير في ساعة بالاجل يكون لله تعالى دخل فيه في الجملة فان
كان منسوبا الى القاتل فيلزم منه الالزام فرقوا ليندفع عنهم الالزام وانت خبير بان الخارق موت الجماعة
الكثيرة في ساعة بلا مقارنة قتل الاسهما فلا يلزم القدح في المعجزات سواء نسب موت الجم الغفير بالقتل اليه سبحانه
او الى القاتل سواء قيل انه بالاجل او لا به على ان انتفاء المقارنة لا يجدي النفع لعجزه عن المعجزة   لانه مثله
يقع في الوباء وذكر في تاريخ الجزري انه كان في سنة تسع وستين طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المدائني انه قال حدثني
من ادركه قال كان ثلاثة ايام فمات في كل يوم سبعون الفا وقيل ما اخبر من الف ... واصبح الناس في اليوم الرابع ولم يبق
الا النفر وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما في الجامع سوى سبعة نفر ... فعلت الوجوه فنقل كث ... الامر ليس

سبعه ؟

ما ذكر تحديدا للرزق او فانه فيه اسعد الاول الطلاق لفظ الكل في التعريف مع انه لا احاطة الا في لو والنوع
لا يبقى الثاني خروج رزق البهائم عنه الثالث المشروب بالعدم الا كل غيره   بل هو نفي له فذكر العبد
لان الحلال والحرام انما يطلق على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الاكل للافادة الشمول حتى لكن يرد
انه التعرض للاكل مستدرك سواء حمل على ظاهره او جعل كناية عن مطلق الطعم ليتناول المشروب
والظاهر ان كلام المص موافق لنقل الشارح بقوله وقال بعضهم لكن ينبغي ان يريد بالعبد الحيوان مطلقا
على التغليب لانه قابل بكونه الرزق مخصوصا بالانسان   وهو خلاف الاجماع ابطل اللازم بكونه خلاف
الاجماع لا يقتضيه قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها كما ذكره في تفسير القاضي وغيره لان المعتزلة اجابوا
عنه بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وبذلوا ان سهل جرفته بلي
يعرض ان الله تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح لكن النقض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فهو يرد المعتزلة
بان معنى الآية والله اعلم وما من دابة تتصف بالمرزوقية الا على الله رزقها على تقدير تسليم كونها في معنى
هذا الشرك المدفوع فانه من اكل الحرام طول عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص للرزق بالحلال
الخامس في الايجاب والظاهر ان هذا البحث لفظي الكلام اذ لا نزاع في ان تقليل الاسباب وتكثيرها
من الله سبحانه ولا في ان تعيين المبيع والثمن من العبد انما النزاع في اطلاق المسعر لكن لما ورد في الحديث
تعرضوا له   لا يرتاب اضافة فعل الكل الا اضافة الزرع والاولاد من حيث انها فعل ولا اضافة
تمليك   عند من اثبتها وهم معتزلة البصرة كما ذكرنا في بحث الارادة   كما ان المعاصي والكفر قال
في شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تعالى والظاهر انه لا يصبر على هذا
رئيس قرية في عباده وانت خبير بان الظاهر لا يصبر على خلاف رضاه القبائح ان اهل السنة يقولون
في حق الباري سبحانه فالحق ان قياس الغائب على الشاهد فيما ذكر عال لا وجه له كيف وهو سبحانه وتعالى
بحر لا نهاية له انكشف نكات من السعة والاحاطة على جميع عباده الذين هو بمنزلة قطرة منه نعم ما
الاداة تعالى ارادة تامة لا يتخلف عنها واما ما اراده ان يفعل العبد برغبته واختياره ابتلاء
ابتلاء لا يفوز بعدم جواز تخلفه بحث ظ   وفيه ان الشيء بلا اكراه من بد لغيره بحث لان الخلق

الطلق

والحق انه ما اراد العبد
ارادة تامة تمتنع تخلفه
وما اراده ان يفعله العبد
بقدرته ورغبته تخلف جائز
لان الارادة منه ابتلاء
الا والارادة منه ابتلاء لا يتصور الا مع
تحقق الطرفين
فتعلق المعلوم
الارادة بالامر
والخلق الامر
عن المأمور
جائز بالاتفاق

المطلق لا يدل على الارادة لاحتمال الايجاد والخلق بالقدرة بدل لكن يؤول هذا الدليل الى الدليل الثاني
وايضا يكون قوله بالكل مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن نفي الكل بعد ثبوت القدرة
يكفي في اثبات الارادة ولا يلاحظ ههنا ان يخصص بعض المقدورات بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه
الثاني فانه يثبت الارادة بهذا ثم ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فايدة لحاق هذا الكلام وقع
ما بيان ان الارادة مرجحة في فعل المريد لا في فعل الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة له لا
يحتاج الى ارادته تعالى للتخصيص فيها وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر فيه بحث لان هذا اي
يرد على توجيه كلام المص في حمل احد الطرفين فيه على الاخر الغير المعين واما لو حمل على احدهما معينا
اعني الطرف المستحيل فلا اذ هو نقص الصفة المرجحة في الطرف الممتنع طـ بخلافه في الطرف الواجب
فان الوجوب اثر العلم والعلم تبع الوقوع والوقوع اثر الارادة القديمة فليتامل فهو جل
فتعظيم الله تعالى واعلاء شانه سبحانه لا يخفى ان هذا الكلام خطابي اذ ابداع الاجرام العظام من السموات
والارضين وما بينهما من الزوج الكثير ما دخل تحت المكان غير الجزئية من الاعراض البشرية المحسوسة اعظم
فيه تعظيم واعلاء شان وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض اه فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها
على طريقة القوم مردود عند المتاخرين وهذا الاستدلال مبني عليه فان قلت مردودية باعتبار عدم
كليته لا ينافي الاستدلال به في المادة الجزئية قلت هذا حق وفيه لكن بناء ما ذكره في المقصد الرابع من الرصد
الثالث في اقسام العلم حيث رد قول المراغي فيه بعد انعكاس الكلية كنفسها وقد اشير لهذا هناك
ايضا هل يطيعه ام لا ايضا شاهدان المعاطاة من النبي بانه لا اجماع على المنقطعة كما في قوله ام
تر بحب بحرام ثيب وانعام لا اب عده كالا يخفى اعلم الا ان يحمل على مذهب ابن مالك ولكان مردودا
كما حققناه في حواشي المطول فلا انشاء اثر العبد بالفعل اه فيه بحث لانه اذا لم يكن طالبا للفعل حقيقة
لم يكن الصيغة امرا الا ظاهرا فيجوز ان يكون ذلك القول للنظر الى الظاهر الى العدم الاطلاع على سريرة الصفات
اللهم الا ان يقال المعلوم فيما نحن فيه ايضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر واما تحقق حقيقته اذا
اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لا يسلم فان قلت اذا لم يتحقق حقيقة الامر يلزم ان لا يكون المؤاخذة بترك الامتثال ولعله الاولى

ان تكون

ان يكون المؤاخذة بترك ما امر به ظاهرا وليس في الاطلاع على الحقيقة فاطل اجيب قديما مرة اه فيه
كلام على السند مع ان العاقل اذا علم حصول الغاية بصورة الطلب لا حاجة الى حقيقة الطلب
ولا ابيان مطاع الارادة فيه ان هذا امر لا يتطرق لعدم الابيان مطاع النهي ومطاع الطلب الواقف بعضا
بالقضاء الا بالمقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضا بالصفة من صفات الله تعالى بل المراد هو الرضا بمقتضى
تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الكفر لا من حيث ذاته بل من حيث هو مقتضي ليس بكفر او يجاب
في شرح الكشاف من ان الرضا بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة عذابه كما في قوله تعالى ربنا
اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا فتح مع والعفو الا ليم من اجيب بان رضي القلب بفعل الله
تعالى بل بصفة ايضا مما لا شك في صحته ثم ان الرضا بها يستلزم الرضا بالمتعلق من حيث هو متعلق منتقض لا
من حيث ذاته ولانه سار الخبث ولما كان الرضا الاول بعد الاصل المنساب الثاني اختار هذا الطريق فان
قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سائرها في وجوب الرضا فالتخصيص تحكم قلت بهذه الصفة تقتضي الخلق
والشرور والالام من اثارها في مظنة ان يعترض دنيا العباد وتحقيقا عن ذلك دفع هذا الوهم بالوجب
الرضا بالقضاء الرضا بترك الاعتراض اعترض عليه بان الرضا صفة القلب ولذا قال رضي قلبه
ولو قيل رضي بلسانه كان تعريفا بعدم رضاه وترك الاعتراض يدل عليه لا انه نفسه فالتاويل المذكور انما يعتبر
مغايرة الرضا لما فان الرضا بالالام غير مقدور للبشر فلم يؤمر به حقيقة بل امر بترك الاعتراض الدال عليه
فالاولى ان يجاب بان الرضا ارادة خاصة وهي الارادة على الوجه الخاص في ترك الاعتراض ونقل الخاص لاستلزم نفي
العام ولكن ان يقال المراد ان الرضا هو ترك الاعتراض النفساني وعدم الانكار والاستقباح والمؤاخذة ودليل هذا
الاعتراض فليتامل لانه خلاف الظاهر فيه بحث ووجهان المعارضة بهذه الاية انما يتم اذا قدر مفعول
المشية في الاية الاولى الاقتضاء وفي الثانية الاهتداء واما لو قدر في الاولى الجمع وفي الثانية الهداية كما
الى ان القاعدة العربية وجعل مفعول المشية الشرط تركه لدلالة الجزاء عليه فلا اذ لا يدل على العدل من كلم
عليه كون الهداية لانها في معنى خلق الاهتداء لان الهداية بمعنى الاهتداء حاصلة وكلمة لو تنفيها وبالجملة فقد سبق
ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن الارادة في افعال الله تعالى والاية المذكورة من قبيل الافعال فلو تعلق

ارادته تع لو تعلقت بشي انتفاء منشيتها امر اعتراض اصل الاعتزال فتامل ‌ ‌ السابعة انما امرنا لشي اذا اردناه
الاية في سورة دليس نظم الاية على ما ذكره بل متوضع سورة يس هكذا انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون وبيان ذكره موافقا لموضع منها القرآن العظيم ‌ ‌ بان المعنى اذا اردنا تكوينه فعل بلا
التقييد راجع الى سنية القدرة وقدرته اثباتا فهو خلاف الظاهر مما يكتب مهنا اجيب بانه كلام فضلا
التكوين عليه ‌ ‌ المعدود اما ضرب محض لا اشتراك اصلا الا اتيت بالذات عنده عدم عدم حسن من حيث
هو غير جزئي في فقدان لكمال شي واذا اطلق على امر وجودي بانه عن الكمال يكون ثابتا مستفاد الثمار
بمنهاعن وجوده الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه نقدا بالى ذلك العدم وبهذا المعنى عندهم وان لم يكن عليه
برهان كما ان الايمان بنحو وجود الشي الخبر به وبهذا يظهر كون العقل ضرب محضة اذ جميع كمالاتها
حاصلة لها بالفعل عندهم واما غير الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات موثرة عنه مفقودة لها
كما علم من قولهم بسبب حركاتها والدائم بذكرها الكلي سيئة شرح الاشارات انتهى الا ان يراد بان منهما بمنع
اخر ثم ان ظنه عن هو عالم الموجود الا امور نسبية ولذا اجاب الشيخ الاشرف عن الاعتراض بجواز الافعال
بحسب النفع النطقية لمجبل وحي النفع الشهوانية والغضبية الشهوانية العضبية من شرور الانسان الى
والعقاب وبكون الشر غالبا في نوع الانسان بان الجهل المركب ربما يشبه الى البسيط وقد انقطع البسيط الى الطرف
الافضل بعناية الكلي العالم فلا جرم يكون الغلبة لاهل النجاة وكذا الكلام في التوسط بين حسن الخلق وقبحه
واعترض عليه بان الجهل البسيط يشبه لانه فقدان الانسان لكمال العلم بل كانه معاني الثاني يكون
الشر اكثر واجيب به الكلام هو الموضع الذي هو الشر والجهل البسيط بين بعضه والانسان ليس شرا
بالاضافة اليه لانه ليس شيئا له والحق انما ذكر في هذه المحل من الانسان اشتابات لا بلا تلزم اصل اهل
السنة ‌ ‌ ومما كان ثابتا ان يفعل افعله بحيث لان هذا الاعتراض لا يتاتى الا مع الفعل بانما على العالم
مختار ومع القول الحسن والقبح العقليين والمتكلمين لا يقولون بهما ومن مذهب الاصليين فلا يتوجه السؤال عليهم
فيجيب الى الحكمة اما انه لا يدخل العقل بالاختيار فلانه لو كان موجبا لذاته كان عدم صدور افعاله بحيلا
سواء كانت ضرا او شرا فلا يتحمد ان يقال لم فعل هذا واما نوقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يكن

بذلك

٧٧

بذلك لكان الكل حسنا صوابا منه تع عليها موقوفا فلا يتاتي ان يقال لا يجوز منه تع فعل الشر بل يجب ان يكون
فاعلا للخير فاعلا على كمال بناء على ان المتكلمين لا يقولون بالاصلين اما الثاني فلان الحسن والقبح يطلقان على
ملائمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشي صفة كمال او نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم
ولا نزاع في الاولين انما النزاع في المعنى الاخير واما الثالث فلا يخفى ان القدرة ثم قولهم بالاختيار فيجيء ان يقال
ان الله تع كامل الذات مختار بالقدرة فكيف يوجد منه الشر والنقص في تحكيمه الى الجواب المذكور منه كما انت قد تحققت
ذاول يعني القدرة ان تع لهم بالقدرة كلام المحقق له وعند كل نظير جوابه والله الهادي ‌ ‌ ‌ وهما ارادته الازلية
او قبل القضاء في الشي عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام الصحاح ولا يتاتى تطبيقه على ما نفسه
الحكمة في تعريفه لسعد محكما للخلاف فلا عن ادراكه فسره بالقضاء اي الفعل بانه عبارة عن الارادة الذي هو توجه الى
بيان سبيله فيه وصف لذلك لغة او عرفا او اصطلاحا اذ الاصل في خلاف الاشتراك والنقل ‌ ‌ وقدرته ايجاد
ابداعه اما على يعتبر الايجاد في وضع اللغوي والنقل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضاء بل في القدرة
عبارة عن الايجاد وانما ذكروه بل لم يعتقد يدلك المحدود وذكره الذي هو صدد ‌ ‌ واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة
بدل في الفلاسفة من مشاهير الكتب الحكمية قال الحكيم المحقق في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا
بعد واحد قال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تع بالموجودات على الوجه الاتم والنظام والترتيب وعلى الوجه الذي يكون الكل
موجودا في الاتم بحيث يترتب الكمالات المطلوبة منه عليها اما الفرق بينها وبين القضاء فان في مفهوم العناية
تخصيصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح والنظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بالموجودات اجمالا فلذا اعلم
ان الجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبارين
واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة
والمعتزلة ينكرونه اما انكارهم القدر فنظرا لانسان وهم خلق افعال العباد اليهم واما انكارهم القضاء فوجهه
فاما لانهم لم يقولوا بارادة الله تع بافعالهم الذي كان هذا انه تع يريد ان يفعلها بقدرتهم وبعضهم اما لانهم
انكروا الارادة في فعل السيئات ‌ ‌ ‌ في تحريم او تنزيه الفعل ففي تنزيه يكون مكروها كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب

بمعنى ان تاركه يعاقب عليه ومعنى نحو آه ولا يعاقب فاعله والمكروه تحريما حرام عند محمد رح والمانعين معاما اوغريب
منه وهو الحكم والكراهة تحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لا يعاقب بالنار بفعله لكن يستحق محذورا كان حرمان الشفاعة
او رفع درجة او العدم ادخاله النار لكن جزما تاما موقتا   ما لم ينه عنه شرعا ينبغي ان يراد بالنهي فعل صادر
عن ذوي بتنبيه ليخرج عنه فعل البهائم والنائم واه من   تعالى بمعان ثلثة الاول اه ذكر المحقق في شرح مختصر ابن
الحاجب ان الحسن والقبيح انما يطلقان على ثلثة معان الاول موافقة الغرض ومخالفته الثاني ما امر الشارع بالثناء
على فاعله او بالذم له الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ثم قال والفعل الله تعالى بالاعتبار الاول لا يوصف بحسن ولا قبح
لتنزهه عن الغرض والظاهر ان الحسن المذكور بمعنى الاصحيح او القبيح الاول المذكور هنا غير المعاني الثلثة المذكورة
في ذلك الشرح لما مغايرته للاول فظاهر واما التغاير بين تلك بان الحسن تشنعه بالافعال بخلاف ما ذكر هنا فان قلت
الذي يظهر فهم السلف هنا ان حسن الافعال وقبحها لا مطلقهما قلت لا شك ان الحسن والقبح قد يطلقان على ملايمة الطبع
ومنافرته وليس هذا عين المعنى الاول المذكور هناك لا فتراقهما في الفعل الذي يلايم الغرض وينافي الطبع وبالعكس
كتناول الادوية الكريهة النافعة وبين شرب الذيذة الضارة فاذا لا يستقيم الحصر الحقيقي فتأمل   فانه حل زيد
مصلحة الاعداء الخ لا يخفى ان كلام الشارح الذي نقلناه من شرح المختصر يدل على ان المراد من الغرض غرض الفاعل الا العام
ومن غرض الغير غرض الفاعل العام منه و ضمير غرضه الغير الا آخر ثم قال الله تعالى لما ذكره في مراده من قوله هاهنا فان قتل
زيد الخ فعل اذا صدر عن اعدائه يكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذي هو الاعداء ولو صدر عن اوليائه
يكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذي هو الاولياء لكن يلزم على هذا ان لا يوصف الفعل الصادر عن الاولياء بالحسن بالنسبة
الى الاعداء ولا يوصف الفعل الصادر عن الاعداء بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء ولعل الحكم بهذا التعريف يلتزمونه
فما تعلق به المدح اه لا يخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الاكثرين بشموله فعل المباح بخلاف
هذا   لكن يتعلق المدح والذم ايها كنوع المعنى الثالث به يتعلق محل النزاع بيننا وبين المعتزلة في افعال
البارئ عز اسمه فانا المعتزلة فرعوا على هذا الاصل تنزيه البارئ سبحانه عن القبائح لا باب استحقاق الذم لا الاستحقاق
العقاب   فهو عندنا شرعي ذهب بعض اهل السنة الى ان الحسن والقبح العقليين في افعال العباد دون افعال الله تعالى
مستند الى انه وجوب تصديق النبي صلم ان توقف على الشرع لزم الدور والا كان عقليا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب

تصديقه

تصديقه وجزم بتكذيبه فيكون قبيحا عقلا واورد بان وجوب تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه لا بدل العقلية
مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى السنى في الثواب والعقاب بتحقيق ذلك بان يثبت بنقل الشارع
سواسية في الافعنس سواسية اي الشيئان فان سواسية افعال جوشه يجوز ان يكون فيه او فعلا الا
فعها افيس لانه اكثرها يليون موضع اللام واصلها يستعمل انعلت عامه او بالاتكن رباقيا)   كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب الضار لا يخفى ان المدرك بالضرورة فيهما هو الحسن والقبح بالمعنى الثاني لا بالمعنى المتنازع
المتنازع فيه   وذهب من بعدهم من المتقدمين اه ان المفهوم من كلام النقل انه وابل من المعتزلة
ثبوت صفة حقيقية موجبة للحسن او القبح والمفهوم من تقريرات الشرح عدم اثباتها بالكلية ان المتبنى
من بعدهم من المتقدمين بنوا على الشرطة والظان متفق بل يرجح اظهار عدم نقله انه كلام النص
اشعار الصفة المقتضية اي بعد القابلية لا يتصف بها فخرج فعل العاجز والملجى   اعتبر قيد التمكن احترازا
عن فعل العاجز والملجى اعترض عليه بانه يصدق على بعض افعالنا انه ليس متمكنا منه ان يفعله فلا يخرج
هذا القيد عن التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن لئلا يخرج فعلنا عن التعريف لئلا يان ان يفعله
قد يكون قبيحا صرح العلامة التفتازاني في شرح التنقيح وحواشيه انه اعتبر تخصيص افعاله الموصوف بها
المعصوم مثلا ولا شك انه ليس يصح نفي اخراجه الموصوف بتقدير كما هو القاعدة في الاشتغال ان لم يكن
من موصوفا بها والتقدير هنا تعريفه ان تعلما ليس تعالى علم ممكن منه ان يفعله نعم لو اعتبر نوع ما
فعله لوجب شمول الحد له وعدم تقدير الموصوف المذكور لو لا شك في قبحه وهو مناط ما ذكر في التلويح
صادرا بالسبب اشار الى انه امر او بالاتفاق منها او ان كان معناه في المنطق ما يتوقف عليه من حكام الا فعله
بعينه   وشرع هو مع قد عرفنا انه انما يلزم التشريع لو كان صادرا عن القيد باختيار هو اما الى صدد
لا به خلاف   واعلم ان بعض الاعتراضات الواردة هنا في المقصد الاول من هذا المرصد مرصود منه
على ما ذكر في هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى ذكرها ها هنا فليطلب منه   كان اتفاقيا كاصدار هاد بسبب تخصيصه
المخصص موجود بالنسبة الى ذلك الوقت الذي وقع فيه فان قلت المرجح للاول يجب ان يرجح وقت وجوده
على سائر الاوقات كما انه يرجح نفس وجوده على عدمه اذ لا مانع بل الترجيح بين قلت لا كان المرجح الاول هو الاختيار المتعلق

في الوقتين معا على الفرض السابق كما نسبته الى الوقتين على السوية فلا معنى لترجيحه وقوع وجوده على ما تاخر الا فيما تقدم فهو ط والاظهر ان يقال اه اي الاظهر ان يجعل كل منهما لزوم نفي الشرعيين ونفي تكليف الا بما لا يطاق مستقلا لان يجعل الملازم هو الاول ويجعل الثاني دليلا عليه كما هو الظاهر من كلام المص وان كان لا يبعد دركه من كلام الشارح انتقل معتقد اما بعض م فى حكمه كونه بعضا ما نظرا الى لزوم نفي قدرة العبد وليتنع الحسن والقبح الشرعيين وكونه في حكمه باعتبار لزوم السفسطة هو ارادته مقدرة تعبه نظر لان هذا الكلام على تقدير تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما يدل عليه سياق الكلام ان رجع المرجح الذى ذكره اعني الارادة والقدرة تستلزم ما عين فالعبد انما يفعل هو علم بالنفع فتدبر المعلقة بالشيء وقت مخصوص انظر لان مراده بالوقت المخصوص وقت وقوع الفعل وحينئذ لا وجه للقول بان المرجح قديم لان التعلق معتبر في المرجح فيكون حادثا الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص الازلي بان يتعلق في الازل بحدوث المقدور فيها لا يزال ولا حاجة الى تعلق اخر فتامل قوله ان يختار الوجه يحتمل الوجه ان يختار الحادث لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم لزم ان يكون فعله اذ اثبت بعينه فاقتضى وزوم كون الفعل اتفاقيا ليحكم بالملازم كون تعلق الارادة بلا داعي ولا يخفى التحقيق وانت خبير بانه انما يفيد المطلوب مرادا من ان رجحان الوقوع لا ينبغي فيه بل لا بد من الوجوب واما قد ثبت به الايجاب بالنظر الى ان نفيه اللازم ان الايجاب البحث كما في الطبايع المجبورة فيما انما نحو فيه ان المطلوب ضرورة تحقق الارادة وان وجب تعلقها الموقوف للفعل على انا نمرد نزعم غلط الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب بنفس ان والوجه العبارة فلا يحتاج الى الحدوث عندنا المحدث فيه بحث لان الواجب عدم الاحتياج الى علة اصلا فبطل بالضرورة كيف يلزم ح وجود الفعل بلا وجوبها ان المستند بالكلية اصلا وان اريد عدم احتياجه الى مرجح زيادة من الفعل فلا يفيد التعليل فتامل وانما ينتقض حجة على الجبائي فان تخلف لعلم سيده انما ينتقض هو الذات وانه انما يكون بشرط الحياة والاعتقاد فلا ينتقض حجة ماذكر على غير الجبائي اى انما ثبت ما ذكرته بناء على مذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذهبهم فانه ان الكذب قد تعين اه قيل عليه الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ازيل النبي اقبح منه فلزم ترك الاقبح بالقبيح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب والجواب ان الكذب لما تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بان هذا بعد تسليمه انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وبهذا الاعتبار قبح لذاته لاجل

اجماع

اجماع الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم وكذا قبحه اما للذات او للصفة اللازمة له فلا يجتمع القبح اصلا واجتماع الحسن مع الكذب باعتبار الجهتين على مذهب الجبائي كما سيأتي اليه الاشارة ولو قيل حسن الكذب ههنا قبح الصدق اه فان قيل سلمنا ان الصدق ههنا مفض الى اهدار دم المعصوم لكن لا نسلم قبحه فان الصدق الضار حسن عندنا وان لم يدرك بالضرورة قلنا النفرة التي يجدها العقل في هذا المقام اقوى من النفرة التي مع الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا كانت الصورة الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى اقبح وهو بط فتعين الاول قوله وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا اذ يكفي في ابطال التحسين والتقبيح العقليين استلزامه في هذه الصورة اجتماع الحسن والقبح في شيء او تخلف القبح عما لا يجوز تخلفه فتامل لا نم ان مستلزم القبيح قبيح ان لا نم انه قبيح مطلقا حتى لا يجامع الحسن بالجملة فلا نبالي في هذا النحو بصدقه جهتا الحسن والقبح فيكون مثلا الكلام الواحد له انا فان مثلا لان ترك الكذب قد يحصل بالسكوت فلم يلزم على النفي ان ان يتحقق كلام يكون حسنا وقبيحا باعتبارين وبهذا اندفع ما قيل منع ان تعلق الكلام الواحد لايلايم السياق فان الكلام في ترك الكذب وهو المستلزم للقبيح لا الكلام الصادق واما استلزامه القبيح فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم ممنوع عندهم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما للقبيح او يجوز قبيحا على بطلان هذا بحث المعتزلة كما لكن الظاهر انه لا بطلان فيه لئن يفعل القبيح معلل بالذات فان تكذب ما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا كما هو المشهور وان كان الشرط العدمي عند المص كما تخلف عن شرط وجودي كما يقتضيه كلامه في بحث العلة والمعلول فلا وجه لما ترتب عليه الظاهر كلام المص ان ضمير يعود راجع الى القبح القبيح وان قام بالمجموع فلا يتحقق القبح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم التخلف والاسد دانه لايلزم من عدمية القبح عدم اتصاف المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية انما الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يثبت لم يتصف به الممكن كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد مر تظيره واما الآمدي فانه قال اه قيل لعل المص عن هذا التقرير لان حاصله ان انكار كون الكذب المجموع سببا للقبح بناء على ان القبح صفة ثبوتية لان انكار قيام الكذب بالمجموع الذى هو الكذب الذي ذكره المجموع في الكذب سبب القبح بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا الانكار قيام الكذب بالمجموع كما لا يخفى قلنا من صفاته النفسية هذا الجواب يقول ان قبح الاشياء لذاتها ومن يقول هو من الصفات الحقيقية فالحقيقية

كيف يكون اتفاقا وهو ارادي م

الى المرجح اذ المحوج

الصورة

الاولى م

صفة لمجموع الكلام والنفي بطلانها وبداهته م

فلا يستدعي صفة حقيقية فان انتها كونه كاذبا فيلزم على الشق الاول كون جزء في ضرا فظهر ان هذا الكلام
يتجه على تقرير المص ايضا لا كما زعم الشارح انه انما يتجه على تقرير الآمدي بشرط انضمام الاجزاء اليه
فان قلت عند ما وصل الاول لا انضمام وعند ما وصل الاخر لا اول ليقبح قلت المراد بشرط كونه بحيث
ينضم اليه الاخر فان قلت الكلام في قبح الكل فكيف يتصف به كل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل جاء في الاجزاء
فلما وجد الموصوف على النقض وجد الصفة كذلك وايضا لا نزاع في استواء الوا ايضا ما فيه حرف
حرف النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان سلبا لحمل الجواز ان يكون منعيا كليا يصدق على اجزاء بعضها
وجدت وبعضها عدمت كالامكان الصادق على الواجب والممتنع وايضا لا نزاع في انكار تعقل عدم الفعل بالكلية واما
الفعل بالوصف فلا يخرج فانه لم يستقيم لم ينتقض الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي لزوم قيام
العرض بالعرض قلت ان الحسن والقبيح اذا لم يكن ثابتا الفعل او الصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان
عرضين حقيقيين قائمين به بل يكون ثابتا بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما اذا كان
لذاته او لصفة من صفاته فانه حينئذ يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرها ام لا فيلزم قيام
العرض بالعرض كذا في شرح الصحايف هذا وقد حقق التفتازاني في شرح الاصول ان الحسن الشرعي عند التحقيق
قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فلينظر فيه   الى آخر علة القبح اه فيه بحث لجواز ان يكون
القبح من الصفات النفسية فلا يعلل حتى يقال ان علته حاصلة قبله على انه لا يرد على الجبائية لان قيام
الاعتباري بالمعدوم جائز فالاولى ان يقال القبح حاصل قبل الفعل وذلك ليس الا ان تفعل اما قيام الصفة
الحقيقية اعني القبح بالمعدوم او تقدم الشيء على نفسه   فيصح عنهم اتصافها بالصفات الثبوتية القبح
عندهم اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون من العدم في الخارج موجودة لا بمعنى الموجود فيحتمل
ان يكون مدعاهم وجود القبح في الخارج ثابتا على انه يتمشى الا ان قبح المعدوم فيه وكذا وجه علته وهي
لا انكار له على ان القدماء اه   ان الناس قبل البعثة من الغافلين بالتكليف مستثنى من هذا العام
ومن لا يتدين بدين اصلا خرج من لا يتدين بقبح قتل الانبياء بطريق ان يقيد الموجد بمن يقبح قتله
اي لم يمتنع منه الكذب ساها فاخرة الحسن بعدم الامتناع ايا ما الى من بطلان الشرايع عدم الامتناع حتى لو فعل

فعل الله تعالى وايا سلمنا لم يتم الالزام ايضا ولان الحسن بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة ايضا الا انه قد يكون قبيحا في نفسه
للنهي من الحكيم تعالى والسؤال ممنوع على ان التصديق بالمعجزة اخبار خاص وقد مر ما فيه وان اريد بالكذب
الكذب الفعلي فالجواب يستفاد من قوله ودلالة المعجزة عادية اه   ودلالة المعجزة عادية بهذا هي
التحقيق جواب آخر فتامل   وما يتوهم من الثواب والعقاب   في فعل الطاعات فعل الثاني تاكيد
للاول ويحتمل حذف مضاف او العاطف اي من فعل او ترك فعل   واما على سبيل الاجمال اه حاصل
كلامه انا اذا لاحظنا خصوصيات كل الافعال لم نحكم فيها بحكم خاص واما اذا لاحظناها بهذا العنوان اعني
يكون بها ما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها نحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال وبالجملة لا شك
في اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل او قبحه اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف
في حكمه ويدرك جهة واحدة منها اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهكذا الحكم بان كل مؤمن في الجنة وكل كافر في
النار مع التوقف في الحكم بهما بخصوصه وبهذا التقرير اندفع ما قيل عدم ادراك الجهة يقتضي التوقف فكيف قيل
بالحظر والاباحة فتامل   منها لا ينزف اي لا ينقص من نزف البئر   اي حاجتنا لغرض آخر
بناء على تقدير ان يكون افعال الله سبحانه معللة بالاغراض   اي هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلم فيه
دفع لما ذكره المحقق التفتازاني في التلويح من ان تفسير التوقف بعدم العلم بان فيه حكم اصلا باطل لانا
نعلم قطعا ان لله في كل فعل حكما اما بالمنع وبعدمه   على ان الله تعالى لا يفعل القبيح فان خلق الكفر والظلم
والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلت نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له
فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حاكم عليه امرا كما لا حاكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع
بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تعالى ورسله فاكتفي في الحسن
بعدم استحقاق الذم في حكمه تعالى فالامر ظاهر   او جبنا عليه تعالى اه فسروا الوجوب العقلي بما يستحق تاركه
الذم عند العقل وبما يلزم صدوره لاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه لا حاكم مطلقا فلا يستحق الذم بالنظر
في ملكه وعلى الثاني بانه تعالى في كل شيء مصالح لا تحصى فلا يخل بالحكمة على انه لا معنى للزوم الا عدم التمكن من
الترك كما هو منافي للاختيار فتامل   وان شنعه الاعظمة كالاية الفعل انه مشنعة فكن لم يمكن ان يحصل به عوض

ونبيين كما قال ابو هاشم واتباعه في الالم   نعم بالتعظيم ان يقبل يقال انحى عليه بالسوط ان اقبل عليه من الفعل انما
تعلقها باقبال مع نقص تام فهنا يبلغ من التعظيم   واخوات الاثياب ولا يبعا عقب ان كان يدخل الجنة عند جماعة
المعتزلة القائلين بان اطفال المشركين خدام اهل الجنة فيدخل الجنة فلا ثواب لهم اذ ان الثواب عندهم منفعة دائمة
فالعقد مقرونة بالتعظيم والاكرام والتقييد الاخير منتف في حقهم ثم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافي كونها دار
الثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخلها يثاب   يا رب سلم عن نبي او له عنده للتمييز
وهي عند بعض النحاة قسم برأسه لا يحتاج الى الجواب ولكن قد يتلقى بما يجاب به القسم كما نحن فيه وقيل هي
ان المخففة التي اشربت معنى التمني ويقبل بين اللام المصدرية اتبعت عن فعل التمني والمراد بالدخول قوله
فادخل الجنة الدخول المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه حاصل لاطفال المشركين عندهم كما حققت   وان
لم يكن بعضا او كان لا يحمد وان يوخذ من سيئات الجاني عليه على الجاني عليها ما ورد في الاحاديث فلعلهم نظروا
الى ظاهر قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا يوخذ احد بذنب غيره لكنا نقول هنا ... الظلم
قبل اليقظة الا الجناني التعذيب لا يجد ليس هو اجب من الواجب اقدار ما يتمكن به العبد من الطاعة ليسلم من الالم
سهو وقع   فان كان الايلام من الله تعالى بعد فعل ... فعل المهيمن غير المكلف كالسبع والنصل بعز بيئة فيمة وقيل فيه
بحث لانه يعلم انه قد يعلم انه تعالى يأخذ للجماء من القرناء اللهم الا ان يفرق بين نفع بعض المكلف وغيره وقد
يجاب بان الحديث ضرب الله مثل مقابلة التقطع مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعله يكون بايفاء العوض
من عنده تعالى   وقد اعترض عليه دونه لاتي فوقه مما سيجيء من انهم صرحوا بان العوض من الله سبحانه يجب ان
يكون دائما   مستحق خال عن التعظيم والاجلال احترازا بمستحق عن النفع المتفضل به لكونه غير مستحق
وبالخالي عن التعظيم عن الثواب ومن هاهنا يظهر انه لا يجب اعلام المعوض بايصال عوضه اليه بخلاف الثواب
فانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا بان يشعر بانه ثواب له كذا في التجريد وشروحه   وقيل
قبل لم لا يجوز ان تعوض عن الم الانقطاع في الآخرة اللهم الا ان يقال مع عامهم وجوب كون بعض العوض
في الآخرة ... على الفريق الاول اجاز كون كله في الدنيا واذا كان تعويض الم الانقطاع في الآخرة ثبت مدعاهم
ورد دليله انه اوانها عوض الم قطع العوض غير الزاعم وغيره كما صرح في التجريد   وهو اصل الاختلاف

الاول   ذكره الاصبهاني ايضا منه   فاذا الشارع م

الاول فالاولى تقديمه عليه   في كل وقت من اوقات الآخرة اما الشك المذكور من القائلين بوجوب كون العوض
في الآخرة فيوجد بوجه ادعاه ويوجه نظره وجه الاستدلال لان قطع المستحق عن المستحق ولو عادوا ... الآخرة قبيح عقلا
فتامل   لئلا يتالم بانقطاع التخفيف فان قلت يجوز ان لا ينقطع التخفيف فلا يتالم قلت دوام العوض غير
واجب عند هذه الفرقة بل ينقطع بقي فيه بحث وهو انه لا محذور في التالم بانقطاع التخفيف اذ على تقدير تسليم
لزوم الشر على الوجه المذكور يمتنع استحالة في الدار الآخرة لان مآله دوام العوض ولا محذور فيه وانما المحذور ...
ان يتوهم ظهور بعد التخفيف الم لئلا يحصل الم السرور بحصول التخفيف فيجتمع تعجيل العوض على التخفيف وعقابه
النفس فتدبر   في القائلين لان الابتداء بالعوض جائز فتوسط الالم عبث ثم الآخرون قالوا اذا
توسط الالم يكون العوض غير منوي بالمنة فيكون الذ وردوا عليه بان ... من ظاهر ما ذكره الآخرون الى ...
المجوزين وعقوبة الايلام وعدم قبحه لكنه وقوعه مشاهد فيجب ان يعتقد حسن الايلام لمجرد التعويض
او مع كونه عبرة له ولغيره كما هو الكافرين صرح به الآمدي   يزجره عن القبيح فانه لغلبة الزجر
عنده كان الالم في مقابلة سيئة له ولا يجب العوض كما يرى اللهم الا ان يقال يكفي في الزجر ترتب الالم على السيئة
ترتيبا ظاهريا وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لا نسلم انه يحصل الزجر وجب كون الالم في مقابلة السيئة
نعم يجب ان العوض ... بحيث يرضى كل عاقل يتحمل ذلك الالم لاجله لم يحصل الانزجار اللهم الا ان يقال ينزجر
بالالم لجهله الشعور بالعوض   وفي عبارة الضمير يعود في اكثر النسخ بتقديم الياء المثناة من تحت على الميم
وصحح بعضهم عكسه على ان الضمير منسوب الى الضمير تصغير ضمير ... كذا في المغرب   وانه
يعلم بان ما في مطابقة لما في الكتاب يعني انه غير مطابق له لان ما نقله من كلام الآمدي ... الاتفاق على نفي حسن
الايلام بمجرد التعويض مع اتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط التعويض واعتبار الغرض كالابتلاء والتهذيب
من نقل عنهم الاختلاف في كل من الغرضين ... ما نقله المحقق في كلام الآمدي على الجمهور
ولا يخفى انه خلاف الظاهر   ولا يقبح منه شيء ومن هذا التكليف تحصيل الحاصل   لا معقب لحكمه الا بالارادة
وصفته الذي يصف الشيء بالابطال لان القدرة ان كانت مع الفعل اعترض عليه بان عدم تعلق القدرة
... لكن من جهة ان القدرة مع الفعل لم يبق في امتناع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه ولا الارادة ... لا فكر الاختيار

بعث

ثم لا وجه للاختلاف

الحقيقي

ذكر الشهادة واحتج خالدا تعرفه حاكم اراده الجمهور

الاعتراض للطوسي

اباه وقيل ولزم ان يكون كل مكلف به محالا لايقاع ما علم الله سبحانه وقوعه وعلم عدمه وقوعه الا ان التكليف قبل الفعل بالقدرة
ما القدرة معه ولا قائل به فانه ان اراد بالقدرة في هذا المقام سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجعله ان منع
فيرد لا يتعلق بالقدرة الحادثة مادام لا يتعلق به في زمان من الازمان ان حصوله في الزمان المستقبل بالنظر الى زمان التكليف
لان القدرة مع الفعل والفعل ممتنع في جميع الازمان لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله تعالى جهلا او تخلف المراد عن الارادة
او الكذب في اخباره كذبا وهو محال ومنها ان يقال ما ذكره يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه عليه لو كان كلام
المعترض عليه هو ان المراد بما قالوه في ابي لهب انه مكلف بان يؤمن بجميع ما اتى به النبي عليه السلام ومن جملتها انهم لا يؤمنون فيكون
تكليفا بالجمع بين النقيضين واما اذا حمل على ان المراد بما قالوه انه يمتنع علم عدم ايمانه واخبر به وهو مكلف بالايمان فيكون
محالا بغيره فصح قول المعترض انه ليس محل النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده لست مثلا
بالاغراض فان قلت اتفق الفريقان على ترتب المصالح على افعال الله تعالى فالنزاع في ان تسميته بالغرض [illegible] النزاع
في التسمية انه يجب العقول الكلام في ان المصلحة باعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك المصالح هل هي باعثة
للباري سبحانه على الاقدام على فعله ام لا فلا شك انما محل الكلام من النفي جائزة الحكماء جميع ضروبه وبه نطق
صريح عباراتهم في ذوقهم السابرة مشكل التحصيل في تلك الغرض قيل تعالى ان اريد بالشكل به بالغرض حصول صفة كمال
له سبب الفعل فلا نزاع الذي عنه لا جاز ان يكون كامل الذات وحصول السبب كل فعل كان ما ينجيه له المستحق في المدح لا جله
وان اريد به غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر بعض هذا النوع اجتنابا ولعلها ما هي من مذهب المعتزلة حيث قالوا الحكماء الاصنام
زائدة ولعله انه لو يكون ناقصا اذ انه مستكملا بالغير فان مذهب المشكل الغرض المحدد يستلزم الكمال عنه وهو نقص
يجب تنزيه الله سبحانه عنه فلانه يخلو عن الكمال الفعلي الذي يتنقص كما وجد من جملة الذوبة والغرض كالكمال فيكون محمودا
او مشكورا مثلا عاما من العلم الضروري بذلك وجميع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير كيف يدعي الضرورة
تعليل افعاله الا يجمع ان تعدد الغير بل افعاله تابعة اوان كان عاما لجميع افعاله تعالى كما هو الظاهر يجوز خلقه اولى
النار ومن عصي ايضا لكنه لما لم يذكر قول النفي في المتن تعين صرف قوله كيف الى رد قول المعتزلة وهذا افتقصه
الناسخ بنفي الوجوب ولا نفع فيه لهم ولا الغير بهم يحكم انه ينال من تبت للخلود على الكفر نافع في تركنا الكفر وبعاد
اقتضاء النبات على الاعمال والقضاء الموقوف بتخفيف خلوصها عدا ادخلهم في النار فحصل لهم الصداع مدخلهم في حجة

البتة اذ لو جاز حصوله بدون الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من يقدر على ان يبيع متاعه في بلد نفسه
بعشرة فذهب الى البلد البعيد ليبيعه بتلك العشرة كان عبثا كما نبه عليه فيما سلف فبيان ما سبق هو انه لو كان موجودا
الى رعاية الله سبحانه ابتداء فلم لا يجوز ان لا يكون الغرض مترتبا على ان يخلق بعض الاشياء على البعض عقلا وضرورة
معلوم ضرورة كتمه فيجوز وجود الغرض على توقف المحمود وايضا اذا علل افعاله تعالى بالاغراض لا يخفى ان هذا
الكلام يدل على انه وجه ثالث وقد نقل البعض على ان المذكور وجهان ويمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم
اعني سلب جميع افعاله تعالى معللة بالاغراض فيفيد ابطال مذهب المخصص الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات
مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف الوجهين فانهما يدل على اثبات المذهب الا ان وجهان وقد اشار سيد الى هذا الفرق
بقوله في ان ثبت مذهبنا الى تمام البعض غنا وجهان ولا انتهت الاغراض الى ما لا نهاية له فيلزم انه لم لا يجوز ان يفعل
شيئا لغاية هي الغاية التي هي آخر الغايات وينقطع الغاية بسلسلة لنا بعد الغاية الى آخر ولا يكون غير متناهي فيكون نعتبر الحكمة والدليل
انما يتم لو استلزم وجوب الشيء وجوب ما بعده لا يخلو وبالجملة هذا الدليل انما يتم لو وجب كون الغرض فعلا آخر ثابتا
غير متناه بعد الفعل البتة وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون امرا منتهيا حد اقامة بل يكفيه النهاية بالاعتبار هذا بناء
على ما ذكره في حواشي المطالع من انه لا يلزم من كون الشيء غاية لنفسه الا ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده
الخارجي ولا محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم ان يكون غاية الشيء معلولا اذ يجب لخارجه وترتبها عليه فلا يتصور
بينهما الا دوريا بالذات لكنها ليست اسبابا باعثة لانه لا باعث له حكمة متصوره بالقصد الاولي والاستكمال الذاتي
بعد العلم بتحقيق سابق فقبيح بالتمام الاعمال بما شرع الاستحقاق بعد التمام فانه لم يكن لا يحصل ونظائره
وانت خبير بان الاستحقاق يمنع تربت الثواب والعقاب على الاعمال بما لا نزاع فيه واما يمنع كونه كذلك الترتب غناء
لان ما لا ما يعين كونه كذلك الترتيب بحيث يمنع تاركه كما زعموا فهو لا دليل في الكتاب عليه ثم لم يحسن ان
يتفضل بذلك عليهم ابتداء فيه بحث لانه لو سلم قبح التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف اذ الاثابة
لطاقة العبد ولو استغرقه عمره ولم تنتهي طرفة العين الى ما وعده الله سبحانه من النعيم ينعقد وجودها الابدي
الا الاسير اذا امر السلطان بان يضرب بعض قوافله في الطريق فيفعله ثم اعطاه كثيرا من المال ولا يحتاج الى الاثالة
فعل له واقام بين يديه مقطاله وشكر باباه وامر خدمته بتقبيل ان ما علم يذم عند العقل حجة ايضا كما صورة
بيع فيه التصدق بالتبيح
للفعل

والصيام بهذا يدل على ان كلمة الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر ان الصلوة افضل منها ويشهد له بعلم الكلام
فيه في الشفاء تصريح قوله عم الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث قيل التلفظ بكلمة الشهادة اشق على النفس الكافر
من الصلوة ولهذا لعل الامر فيه تركه دين اعتقاده ولذا ترى انهم يبذلون انفسهم دون كلمة الشهادة نعم تلفظه
بعد الاسلام اسهل لكن بقي ما اشتهر من حكمه ابتداءه وانت خبير بان في الصلوة ايضا مع كل عمل شرعي عمل
بما كلف به حيث انه متلقى من النبي متاكد دين اعتقاده ومع انه ليس الكلام في تلفظ الكافر معارض بما فيه
من تعريض الكافر قد يجاب عنه بان التعريض للمثوبة مع التمكين من اكتساب السعادة الابدية من المحسنة
للتكليف فلا يبطل حسنه بتعذيب الكافر والفاسق بسوء اختيارهما فيبطل ما ذكره هو ما من غرض التكليف
قال في شرح المقاصد الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات
وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل
ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان
القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله تعالى عن غرض فمحل بحث
وايضا التسخف الواضح لانه تخصيص الاسم بمعنى وقد يراد به ذكر الشيء باسمه فيكون فعل
المتكلم ولم يلتفت اليه المص لانه لا يصح في اللغة والعرف ان اصطلاح جديد بلا ضرورة مما لا وجه له
ولا اشكال في ان تلك النسبة غيره فيه بحث ظاهر لان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير هو الغير الاصطلاحي
وقد سبق بانه اعتراف مما هو صاحب آفة النسبة ليست منه عند اهل السنة فلعل ولا ما يشتمل عليها غيرا بالمعنى
الاصطلاحي وكذا الى زمان الذات الا مضرب مع تلك الصفة الظاهر انما المراد بالذات ذات الواجب وفيه ان
مفهوم البليغ ذات ما له العلم لا ذات الواجب تعالى الا ان يراد المطلق وبعال لا يخبر عليه هذ من ابن
فورك صنيعه انها ماز ابن فورك بوحد من توافقه اطلاق الاسم على المدلول المطابقي للفظ فان ارادوا بالمسمى
ما وضع الاسم بانه فوجه اطلاق الفعل ... المسمى ... ما يطلق عليه الاسم اعني الذات
كاسد لعله الا ان ريح فانه يدل على الذات ... بكون الاسم عين المسمى مطلقا ... الكل
والبعض الذي في ... المسمى ... المطابق ... بالصفات

قوله

المعاني

أي سوقف اطلاقنا على الاذن فيه بان علمت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ
ونظائرهما قلت الجواب في شرح المقاصد بانه لا يكفي في الاذن التجرد وهو معاني الكتاب والسنة اقتضاء المقام وسياق الكلام
بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب قوله وقال القاضي ابو بكر جوز قياس لوازم الاسم على مرادفاتها واعترض عليه امام الحرمين
بان القياس انما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب بان التسمية عمل اللسان ح

المعاني المقصودة في زعم ان مدلول الخالق المخلوق وانه غير ذات الخالق بناء على ما هو في الاسم العامة من ان جميع الافعال
غير الموصوف وان الصفات التي ليست عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها واما الشيخ الاشعري فقد اراد
بالاسم مدلوله المطابقي وبالمسمى الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلمي عين الذات التي هي المسمى في الخارج الى الموجود الرازق
غيره في العالم والقادر لا عينه ولا غيره فلا حاجة الى ما ذكره شارح المقاصد لتوجيه كلام البعض المخالف لان ابن فورك
في ايراده تصريح بان الاسم نفس المخلوق مثلا الا ان يثبت تصريح الشيخ الفنا ... كالمرجوع منه بان الوجوه الحسن
... هو التسمية وانه غير المسمى ... ان جعل الاسم عين التسمية ظاهر البطلان الا ان يصحح على ذلك
النزاع معلوم لفظا ... بالمعنى المذكور ... اي اسماء لان التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى
لا بالاسم وقد يمنع ذلك لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقائص كذلك يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها
عن الرفث وسوء الادب وقيل الاسم ها هنا مقحم وكذا في قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما فيكون لفظ
الاسم ها هنا ليس لكن لا باعتبار خصوصية لان الوضع للكلي لا الجزئي بل باعتبار انه اسم كما حقق في المعاني والفا...
بالكلية والجزئية لا نفس العينية في هذا البحث بالمرض يقتضي معنى زائد كالخلق والعلم اذ يجوز ان يقول ... وانما ...
بحث جواز ان يكون هذا القول الصحيح من الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية لا انه انما يفيد معنى الواضع للمسمى لا انفهام كما هو ...
المقابل لمعاني وضع الاسم ولا الثاني الطبيب اعترض عليه بانه قد ورد في حديث مصابيح انه قال انت الطبيب انت رفيق
والله الطبيب قيل عرفت مما نقلنا من شرح المقاصد جوابه وفيه بحث الشيخ ومتابعوه ها هنا فائدة ينبغي التنبيه
عليها وهو ان بعض الفضلاء صرح بان لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط التوقيف في اسماء
الله تعالى ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه سيما نهج ان هذا الاطلاق شائع اللهم الا ان يقال لعل اي التحقيق ... علم
من اهل الاذن المنع واجب الوجود وكان حسن الوجه فليس من محل النزاع فليتامل ... انه لا واحد انما تاكيد لقوله تسعة
وتسعين قيل وفائدته رفع توهم ان العبارة تسعة وتسعين السبعين وفي بعض الروايات الا واحدة فتانيث الواحد
بتاويل الاسم بالكلمة اذ ورد التعدد خبريا او فان قلت اذا كانت اسماء الله تعالى زايدة على التسعة والتسعين
فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيح البخاري والمسلم قلت قوله صلعم من احصاها دخل
الجنة في موضع الصفة لتسعة وتسعين اسما ثم ان اسماء الله تعالى يجوز ان يتفاوت فضيلتها لتفاوت معانيها

او يتوقف على السمع اى بالاتفاق فخرج مثل السمع والبصر والكلام فانها عقلية عند البعض فهو عند اهل الحق
من قال له الله تعالى او قيل النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلق بالمخاطب وكان التعلق والمتعلق به غير قديم
لا يلزم قدم النبوة والا كان قول الله تعالى قديما لانها ليست عبارة عن مجرد كونه تعالى بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق
الحادث وانت خبير بان تفسير النبي بما ذكر ينبغى ان يبنى على حدوث الالفاظ اذ مع حدوث التعلق او قدمه
ايضا مع حدوث المتعلق او قدمه او غير المتعلق فان قلت فذلك التفسير يقتضى ان توقف النبوة على ثبوت الكلام وقد
استدل عليه فيما سبق بما تواتر من الانبياء وهل هذا الا دور صريح قلت الذى توقف عليه هو الكلام اللفظى
وهو من قبيل الاى والاصوات والحروف الغير المتوقف على الكلام النفسى القائم به تعالى واى خوف من الشرع وهو هذا فلا دور
نعم فيه ما لا يخفى لان الظاهر ان المخصص مجرد المشيئة والاية انما تدل على انه تعالى يعلم المكان الذى يجعل فيه
رسالاته وهذا امر اخر بل دلالة الاية الكريمة على اشتراط الاستعداد اظهر لما روى ان ابا جهل قال تزاحمنا بنو
عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسى رهان قالوا منا نبى يوحى اليه والله لا نرضى به الا ان يأتينا وحى كما ياتيه
فنزلت الاية للرد عليهم بان النبوة ليست بالنسب والمال وانما هى بفضائل نفسانية يختص بها من يشاء من عباده
يجتبى لرسالته من علم انه يصلح لها كذا فى تفسير القاضى ثم هذا الاستلزام الذى الذى يقوله الفلاسفة لانه سبحانه
ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسك وان استعد المحل وقد يقال اذا شاء وكل احد فعلت له انت نعلم ما تصنع لستعيد
هذه بحث التعب فى تفويض امر الاشتية وفيه ما فيه على انه يجوز اباحة المطلقة بحمد على الثلثة ويكون كل واحد
منها قائمة اضافية المنتفى بقصد بما يحدث او قد سبق تفصيله على عشر مناصب القدرة حيث قدرته
للمناصب او قديم عنه بان لهم ان يقولوا كونه مثل مرض ونوم ورياضة يختص به مع اتحادها بالنوع مشكل
او اعترض عليه بمثل الاتحاد اى المتشرع ثم قد يبنى على القول بالتعجب لمنع جواز استناد الاختلاف الى
احوال البدن بطريق جرى العادة نعم هذا مبنى الايجاب لكن الكلام فى نوع القول بمنع تقدير اسناد الاختلاف الى
كا يقوم من كلامه والحق ان تشخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون فى الكل اسنادا للاختلاف الى احوال
البدن غير ان الاختلاف بطريق جرى العادة ينافى الشرطية التى كلامنا فيه كما للمرضى والمجانين قديما عنه
بان قلاصة كلامهم ان النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادى العالية يتمثل القوة المتخيلة اشتغال التجرد والنفوس

ثلاثة امور
غير معقول ?

اى الآية التى يشير اليها وهو اعلم حيث يجعل رسالته وهى تدل على جعل
الله اعلم حيث
رسالته منه
موقع هو اعلم

على انه يجوز ان يكون
الى جهة المطلقة بجموع
الثلثة ويكون كل
واحد منها فاعلة
اضافية ?

واما فى الحديث او اختلف فى انه هل يجوز تسمية الله تعالى بما يثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لانه من باب العمل
لا لانه من باب الاعتقاد ثم الظاهر ان الاطلاق ولو على وجه الاخبار يكفى فى الاذن ما لم يكن فى السوق
لا يلزم من قول عايشة ان الله تعالى رفيق يحب الرفق صحة ان يقال يا رفيق لانه ذكره على وجه الاخبار

فى الجلالة والشرف فيكون تسعة وتسعون منها باعيانها بجميع انواعها من المعانى المنبئة عن الجلال الا بجميع ذلك غيرها فان قلت
اسم الله تعالى الاعظم ان لم يدخل فى التسعة والتسعين فكيف يختص بزيادة الشرف ما هو خارج عنها وان دخل فكيف
ذلك مع شهرته والاسم الاعظم يختص بمعرفته ولى او نبى وهو سبب كرامة عظيمة لمن عرفه قلت يحتمل الخروج ويكون
شرف هذه الاسماء المعدودة بالاضافة الى جميع الاسماء المشهورة عند الجماهير لا بالاضافة الى الاسماء التى تختص بمعرفته
الاولياء والانبياء ويحتمل الدخول لكنه مبهم لا يعرف بعينه الاول ومن اكرم اثنا هو الدعاء به بخصوصه
فكالحنان هو التشديد من الحنان بالتخفيف هو الرحمة قال وحنانا من لدنا وهما حد قولى الخليل وسيبويه
حكى ابن جنى ان سيبويه راى فى منامه فقيل ما فعل الله بك فقال خيرا وذكر كرامة عظيمة فقيل له بم نلت ذلك فقال
بقولى ان اسم الله اعرف المعارف واصله الاله يحتمل ان يكون من قبيل التوريث فيه من الحكى وهو الظاهر كلام
الشارح ويحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل الها منكرا او قد ذهب الى كل فرقة من الوله فان كلا
الوجهين فيقال بمعنى مفعول لكن على الثانى اصله ولاه ابدلت الواو همزة كما قالوا فى وساد اساد لكن الاشتهار قبل
لا بعد فى ان يشعر بالعطف باعتبار ملاحظة الاصل كما فى الكنى والالقاب الرحمن الرحيم الرحمن ابلغ من الرحيم لان فيه
زيادة البناء فبعضهم اعتبر الابلغية باعتبار الكمية كما قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الآخرة لان رحمة الدنيا تعم المؤمن
والكافر ورحمة الآخرة تختص بالمؤمن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار الكيفية فحمل الرحمن على المنعم بالنعم
الاخروية لانها كالاجسام واما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة اليها وقيل الرحيم ابلغ لان الفعيل يكون للصفات
الجبلية وهو مردود بالسقيم والمريض ثم الرحمن من الصفات الغالبة لم يستعمل فى غير الله ولهذا قدم على الرحيم
وقول بنى حنيفة لمسيلمة الكذاب رحمن اليمامة تعنت وتمرد لا يرام اى لا يزال من رام يريم بمعنى برح
وقيل عليه ثواب العاملين كانهم جعلوا العز بمعنى العزة كالخبر بمعنى المخبر وقيل هو المتصف بصفات
الجلال والاكرام قيل ينبغى ان يحمل صفة الجلال والكمال على صفة القهر واللطف حتى يكون مغايرا لمعنى المتكبر الا انه
ابعد بها الصفة السلبية والثبوتية كما قيل فى تفسيرها لم يكن لنقل الشارح وقبله فائدة فتامل قال
الامدى هو قريب من معنى الجليل قيل التفاوت باعتبار الكيفى اللغوى فان الجليل هو المتصف بالجلال وذو الجلال
صاحب الجلال فالتفاوت والفرق غير خفى يتوقف على السمع او التوقيف قرينة تنبيه على مباحث الالهيات

قال المصنف المتكبر اسما فى معناه
... معنى العظيم
... عن صفات النقص
... صفات الكمال
الصفات السلبية والثبوتية

المقصد الثاني عرض ... للعقود

السماوية ... مصدرة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيجاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل النفس بتوسط ملائكة فيه تخيل صورة لموجود حكم بينه وبين تخيل ما لا وجود له الصلاحي الا في المجانين . افترى الطبيعة عند عدم وجه النظام الكامل صرح به في شرح المقاصد والظاهر البنا دعم الاهمال الى الطبيعة هي زعمل على نحو ما هام نهار كان اريد بالطبيعة حسبما اعتل العاده فتامل في حقيقة المعجز لا يخفى ان حقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير للاظهار ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسماله فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين ان من هنا تحقق اخرتنا ... الاصح من رأي الاشعري وهو ان العجز ضد القدرة وانما يتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن على القعود لا على القيام وجه التجوز على هذا ان المراد بالعجز عدم القدرة ... على العجز عند المعارضة على المنع الوجودي لوجدنا المعارضة الاضطرارية وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليتذكر عبارة عما يقصد به اه اعترض عليه بهذا التعريف بانه صادق على الذي يظهره بيان ... المدعي للنبوة واجيب بان المراد المقصد من عند الله سبحانه والاظهر للحد ان يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار الصدق بما في نفس الامر فلا يصدق على السحر كما لا يخفى ان كان عندنا كما هو حاصل شيخنا اه هذا المنقول من الآمدي يخالف ما ترى في المقصد الثامن من مقاصد القدرة فلينظر فيه وشرط قدم او قيل هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول اعني كون المعجزة فعل الله تعالى ان لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب فجوابه ان معناه ان يكون مخلوقا له تعالى ويؤيده ما ذكره الشارح في شرح الكشاف ان شرط المعجزة ان يكون صادرا من الله تعالى لانه تصديق فعلي منه سبحانه وقد يكون معنى قوله وشرط قدم انه يشترط ان لا يكون ... للعبد اصلا ولا يندفع في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا كما لا يخفى ويؤيده ايضا ما سنذكره في حجة الرد على الطائفة الثالثة القائلة بان المعجزة لا يدل على الصدق كصعوده الى السماء اه فانه مقدور عنه بالقدر الدفع وهذا الاصح لان المقصود تصديق النبي عليه السلام بنحو الغير وهو حاصل ما في عبارة الكتاب من الافضل لان من شرطه ان لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قائل بان نفي القدرة معجزة فلا منع لان ترجعه بان نفي القدرة معجزة قيل والحق حمل كلام المص على ان كون ذلك الفعل مقدورا للنبي وغيره معجزة فلا اشكال في العبارة والاخفى بعد تفسير ما فيه عبارة المص لذلك المعنى ان كون الفعل مقدورا ينفي القدرة او بحكم المقدورية وانه لا منع له ويكون ... اه

معجزا عليه من شرط مقدورية للمعجزة فتامل ظاهر انها يدعي النبوة قد لكن كرامة الاولياء معجزة لنبيهم ابقاء والطريق التشبه اي كالمعجزة في دلالتها على صدق نبيهم وهو بعينه يختار بذا ايدل على انه لو قال معجزي ان احيى هذا الميت فاحياه فنطق انه كاذب وهل يعلم به صدقه فيه تامل لان المعجزة اخباره عن الغيب الا يخفى ان قدره مقدورا فلو يكون قبيلا ان ما علم بهذا التقدير فيكون حينئذ كاذبا في دعواه فيه بحث وهو انه لم كاذبا عند ما ظهر فيه العلم بالغيب لتاخر دعواه عن ذلك فيه ضعف في ذكره انما يتم لو اثبت انه لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى زمان ظهوره وسيأتي بيان انه لا يتصور اه ففيه تامل فيه بانه فرق بين الكذب في دعوى انه ابتدأ بالكذب في دعوى النبوة وما سيأتي بيان ... اللازم ههنا هو الاول بحث ... بما علمته نبيت ... في انه تعبير عن المتحقق اه يحتمل ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى الزمان الذي دل الكلام عليه وقوع المعبر عنه فيه وهذا مشترك بين المشبه والمشبه فلا يرد ان الاستقبال في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم والا كذلك في المشبه به اعني الحديث النبوي بل هو استقبال فيه بالنسبة الى كون آدم هو بين الماء والطين فالاظهر ان يقال انه تعبير عن غير المتحقق في زمان بما يدل على التحقق في ذلك الزمان تنبيها على القطع واليقين بتحققه هذا يقال معنى الحديث كون نبوته عم متحققة في الازل وثابتة في العلم الازلي الازل وهذا اغنى ذكره الشارح لكن يرد على كل من التوجيهين ان سياق الحديث يشعر باختصاصه عم بهذه الفضيلة بين الانبياء صلوات الله سبحانه عليهم وعلى كل من التوجيهين لا اختصاص للفضيلة المذكورة به عم لان نبوة كل نبي بل كل حال لكل احد ثابت في العلم الالهي الازلي ويجوز التعبير عن كل ما علم وقوعه في المستقبل بما يدل على تحققه او وقوعه فما ذكر الاقرب ان يقال معنى الحديث لكمال ... حسب مرتبة كل منهم علم عن نبينا عم الغاية بحيث علمهم في النشأة الواردة ما حكاه وهو نبيا اصلي كان في نشأته الروحانية نبيا للارواح متوسطا ... كالانبياء الروحانية الى ... بلغهم كالانبياء الجسمانية كما يروى عنه عم اول ما خلق الله نوري هو المعلوم في شرح المقصد له لان شرط العلم بكونه معجزا فيه بحث وهو انه يجاب ما مر في بحث النظر من انه وجوب النظر على المكلف لا يتوقف على النظر في العلم بوجوبه والاذان وذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب ان يقال اه شرط التكليف بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وجد

كذلك

وربما لم يكن كذلك فان قلت للحصول يعني وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وانه خارق
البتة قلت انضمام الخارق الى الكسب خارق في نفسه لا محالة فانه فيكون الخارق في الصورة المذكورة في الآن نفس
الاخبار المذكور كما اشير اليه بقوله عم ابيت اعيشني ربي ويسقيني يعني ان الله تعالى اعطيه من الطعام والشراب
بلغنا انه اخذ عنه ما قيل بان الشراب او على خير شراب وكل شراب اخذه شراب ويحتمل ان يكون المراد من الطعام
والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا لا فيما منه الصورة الكلية والجزئية
قالوا ان المخبر في العالم القعلي نفسا على هيئة كلية وفي العالم النفسي نقشين اعني صورها على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية
شاعرة بالوقت الاول بالوقت وانتشر بالآلية وبيت المعجزة كذلك فان خارق العادة اه يدل على النبي
ومناسبته ان هذا التأمل بان دلالة المعجزة كما سيذكر الآن وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة العقلية بعد
القيود ولغير العقلية لدعوى النبوة والتحدي فلا شيء في قوله فان خارق العادة اه فتأمل وهي عندنا اجراء
الله تعالى عادته اه فيه ان العلم بالمدلول الحاصل عادة في كل الادلة حتى العقلية عندنا فالاولى الاقتصار على اظهار
المعجزة فمعلوم انتفاؤه عادة قيل فيه بحث لان معلومية انتفائه عادة لا ينافي ان يكون بقياس فيحتمل
يجوز في الطبايع وجود قبح تصديق الكاذب من الله تعالى وانه لا يفعل في تلك الحصول الاصل الفرعي ثم انه يجوز الكذب
صفة نقص وقبيح والصدق صفة كمال وحسنا فلا ينبغي ان ينكر وان انكر بعض ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم
فليتأمل واعلم انهم قد منعوا ظهور الخوارق على يد المتنبي اه ابتلاء دون المسيء فان الادلة القطعية قائمة على كذبه
بخلاف مدعي النبوة ويظهر منه انهم يجوزون ظهورها على يد من يدعي النبوة بعد خاتم الانبياء عم لان العلم بصدق
الكاذب بحيح حاصل الكلام ان عادة اقتران المعجزة بالصدق وعدم جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق
الكذب بحيح وكذا عادة تعلق العلم يستلزم العلم بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع ما يتخيل ان المدعي هو الاعتقاد
الشيء قطعا لا يستلزم وقوعه لا يكون الاعتقاد مطابقا لما لا مدخل فيه للعقل حتى يقال انه ايضا عادي
التصديق بانه بحث لانه بالدليل لا يناسب الكذب للاولى في حصول الشيء انه الله في نفسه الامر لان الدليل
يلزم في الشرع يتعين البعثة عنا فتدبر وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال لا يجوز ان افتقر الفعل فيه
المعلق في بعض الاوجه لم يحصل قبله يعضد دليلا او يخلق فيها ضرورية بان شرا الى الحواس الثاني بان يقال حاصله انه يمكن ان يكون

علم

علم النبي عم بالاحكام بطريق خلقه الدليل وخلق العلم الضروري بما هو غيرها فالكلام من شخص في الكلام في الامتناع
الذاتي لا في نفي الواقع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان ليس كل جسم يمر الى الكل لهوا ومنها الجن والملائكة وهو كسلم فيجوز ان
يخلق العلم في الخلق فان الكلام في الامتناع الذاتي فتأمل وجه الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل حيل الفعل
المعنى على ما ذكر منه غير غرض لدفع الفساد خروجه عن قانون المذهب على ان ما ذكره الشارع في توجيهه يستلزم
انه لا يمكن الكافر ان التكليف على ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف الا
الا ان يكون المراد مجرد دفع كلام الخصم وذلك كالاحداث قبل المحذور المذكور بها امكن عدم العادة ويجوز
لا يوجد بعد الاحداث فتأمل ومثل الاكلام صحيح اه لا يخفى التناقض في دليلهم بعضه ما اعترفوا ببعثه من الانبياء
المذكورين ومتساعداتها الذي يتعلق به ذكر الاعدام غير مناسب للمقام لانه امكانه بمعنى متوقف
على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول البحث او فلا يكفي خرق العادة قيل هذا الاحتمال مع كونه في غاية
2. ما من الشرط الثاني للمعجزة وغير متناول للمعجزة فان مع كونه وفوق الشمس من الافق مرارا مثلا خارق
عن الاصح لا بالتي الان تعالى يعني خارق العادة وهو موافق العادة اه ان حكم كون السحر مثل انقلاب التغيير
انه لا يتعدى من الحقيقة كونه مشروعا اذ لا نزاع في بطلانه شرعا كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عم روي
ان سحر النبي عم في احدى عشر عقدة في وتر فدسه في بئر فمرض عم ونزل المعوذتان واخبره جبرئيل بموضع
السحر فارسل عليا رضي الله عنه به فقرأهما عليه وكان كلما قرأ آية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت بل
لا يلزم على هذا صدق الكفر في انه مسحور قلت لا لانهم ارادوا به انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه من ذلك
ومن انكر من القدرية اه قال الخليفة السحر اراءة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة اليد وافقها ابو حنيفة
اللمة واحتج بقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اجيب بجواز ان يكون سحرهم ايقاع ذلك
التخييل وقد وقع ولو سلم يكون ما اثر في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على ان لا حقيقة له وقال الحرمين
حكاه في صريح النقل لا يستلزم الكفر فلا اشكال في تقابل قوله وقال الحرمين اه نقوله فقال بعضهم يجب قتله
لان المراد به انه يجب قتله حدا وان لم يكن كافرا تأمل ولا بد منها هو لم يذكره يمكن ان يقال الحاجة الى
شيء منها لجواز ان يخلق الله العلم الضروري بكذبه او ينصب امارة على كذبه بحيث يعلم منها قطعا لا يبلغ

لا الحصول الذي هو في نفس الامر عادة

مما يحفظ في انهم يجوزون ظهور المعجزة على يد من يدعي النبوة بعد خاتم الانبياء

الكرامة درجة المعجزة هذا مردود لان من جملة المعجزات علم الغيب واحياء الموتى وقد روي مثل ذلك عن كثير من السلف
ولذا قيل ان الامة مرآة نبيها فما وقع معجزة للنبي صح مثله كرامة لامته اذا كانت على طريقه   وعن السادس
اذا اتى بذا المطلوب عن اول الوجهين المذكورين في السادس واما الجواب عن ثانيهما فيعلم من جواب السابع
بيان الملازمة ان التواتر اذا امكن بيان الملازمة فيه على ما سبق من ان حكم كل طبقة حكم ما قبلها فاذا افادت المائة
افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افادت الثمانية والتسعون الى ان يبلغ الواحد   استواء الطرفين
والواسطة المراد من الطرفين والواسطة القرون ومن استوائها استواؤها في الكثرة وامتناع تواطئهم على الكذب
وقيل المراد بالطرفين والواسطة المخبر الاول والثاني والثالث بالعدد وهي استواؤها في احتمال قولهم للصدق والكذب
فان العلم يختلف باختلاف المخبرين كما انه يختلف بالوقايع فينبغي استواء المخبر الاول الذي بعده بان ايا ما بلغ
والعلم به ممتنع والوجه الاول هو المفهوم من نهاية العقول والثاني هو المناسب لشرائط التواتر للعلم مطلقا
سواء كان في قرون او في قرن واحد فتامل   عندنا معاشر الاشاعرة او يمكن منع تساوي طبقات الاعداد وهو منع
مبانه على ان اهل كل قرن ... على من قوة العشرة على ما لا يقف عليه الخمسة والثمانية   فلا نم تساوي طبقات الاعداد
وقد يقال لا شك انه سبحانه قد يخلق العلم عقيب كل من تلك الطبقات على السوية نعم قد يخلق عقيب البعض
دون الاخر بحسب مشيئته وارادته وذلك لا ينافي كون الطبقات متساوية في الاقسام المذكورة عددا واتفاقا وانت خبير بانه
يمكن تصحيح منع التساوي بما ذكرناه الكتاب الى هنا ايضا فتدبر   ضروري عندنا لا نظري كما قال عند الان
الكعبي وابو الحسين ذهبا الى انه نظري زاعمين ان حصول العلم بالتواتر موقوف على استحضار مقدمتين الاولى ان المخبر
الاول الخبر واين بها السنة قوم لا يتصور تواطئهم على الكذب والثانية ان كل خبر شانه ذلك فهو صادق ولكنا
نمنع فان الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصدق الخبر والا لم يفد بلوغه حد التواتر بالفعل
فضلا عن استحضار ذلك العلم منها ولذلك يحصل العلم به للصبيان البله الذين لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات
اما الاول فمتواتر نقلا نقلنا الحجة بالبيان الثاني من الموقفين باعتبار الدعوى وتذكيرا بان الحجة باعتبار
الاتفاق   فانه تحداهم بسورة من مثله قد ذكرنا في حواشي المطول ان قوله من مثله ان جعل الظرف مستقرا صفة لسورة فالضمير
المجرور لعبده لا للمصوغ ... وان جعل ... صفة لسورة فان ما رجع اليه او الى العبد فليرجع اليه

وقيل

وقيل بالمعرفة ورد عليه بان الانسب بترك الاعتبار ببلاغته او نكالهما اذ ان ابناء البلاغة كما علم من المعارضة
ابلغ في الاعجاز   لو كان بلاغته بلغت حد الاعجاز لعرفوها قيل هذا مدفوع بان اعجاز القرآن نظرا الى
الالفاظ منه قيل هذا استشهد بابيات مع ما فيه من رعاية الشريعة   وليس لها حد معين او فتر الكلام
بما يخالف عبارة الكتاب لانه اوفق بالموافق لكلام الآمدي في الابكار حيث قال التفاوت بين الكلام الواقع
وليس هذا متفق عليه اذ ما من فصيح الا ولعل غيره افصح منه ولا يستوان ينتهي البلاغة في كلام الى فصيح
لا افصح منه ثم قول الشارح ولا انتهاء من معناه ولا يمكن ان يتبين وزنه فلا ينافي قول المعترض فلا يستبق ولحق
ان الموضع مما تشابه دونه الممكن واذا اعمل الجد في كلام امعن عليه بالانتهاء وزنه الصناعة بالفعل لم يكن
ايضا معنى ان الكلام اسابق فليت من شيئا اذا تصرف فيه بادنى تغيير المناسب لهذا الكلام ان يورد
فلما يه يكون معوزه بلا انصرف بتناسب ايجازه وقولنا ونحو ما الاية   بالصحيح عدد ما فيه دفع لما يقال الاعجز
لذكر المعنى ما تكرار وايضاح للواضح ... الاختلاف ووجه الدفع ظاهر وقد يجاب بان المقصود نفي الاختلاف
وساير الخلل فلا ... اي خلل اعظم من الكلام ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا قيل فيه من الاختلاف ما يزيد
على اثنى عشر الفا كما تشهد الصحف المتواترة ينقلونها اليك   اشنع عادة تواطؤ الخلق الكثير الجار ان اراد بجرد
الكثير فالامتناع العادي ممنوع فان المعاندين من اراد جميع المتحدين فلا شك ان تواطؤهم على المكابرة لم
يقع بل بعضهم قد كتب ولم يكابر والحواظ بالتامل   الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة او يحتمل ان يجوز
بعض الدولين الى المعارضة مطلقا بالات الحديد او يسبق تحلية بما ذكره لكنه بعيد لا يلتفت اليه
وليس فالم يكن او به اندفع ما اورد على مذهب الشافعي   هذا وانا نختار انه معجز ببلاغته لم يتعرض
لدفع الشبهة الواردة على كون المعجز النظم الغريب كانه ذلك لانه قد صح لا حاجة الى الجواب عنه
وايضا   فيكتب اخفاء تعلقت قوله تحدى بسورة من مثله يدل على ان كل سورة منه معجز قلت
هذا هو الحق الا ان المقصود انه يكفي في اثبات النبوة كون المجموع معجزا والكلام فيه لا في توجيه تلك الاية
على انها قد تحمل على المبالغة كما تقول ... وان كان بعيدا جدا قيل الشبهة باقية اذ يمكن السورة الطويلة
الى خطب كثيرة وقصايد عديدة فالجواب هذا لا ولى   يقال ان ابلغ قصيدة للبلغاء عن عصر نزول الوحي

فان قيل ما ذكرتم من المنع لا يتمشى في البسملة فان الاختلاف في كونها من القرآن دليل
على عدم التواتر قلنا الاختلاف في كونها من القرآن انما هو الاختلاف في كونها آية منه كما هو
او من الفاتحة فقط وما روي ان عمر انكر كونها آية فذلك لكونها للفصل بين السور
منها احسان ابوح ح امهي

البلاغة فليتأمل   مروي بالآحاد وقال الامام الرازي هذه الرواية مختلفة لانه قد ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم
هو الذي تولى جمع القرآن   منقول بالتواتر اي ما من آية الا وقد حفظها جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب بعقولهم
وان لم يبلغ حفظة القرآن كله في عهد النبي صلى الله عليه وسلم حد التواتر اذ روي انه سنة نحو وفيه بحث في سوال منقوضة
بجموع القرآن بالتواتر لا يقدح في اختلاف الصحابة في بعض السور لاحتمال ان لا يثبت عند البعض بالتواتر
وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر ~~وقت الاختلاف وان لا ينكر بعد ثبوت التواتر~~ وقرائه
ان المروي نقلا بعض الصحابة في مدة من الزمان على خلافه قال الامام في نهاية العقول روي ان ابن مسعود
رد كانيكم كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن وبقي على انكاره في زمن ابي بكر وعمر وعثمان ولم يمنعوه من ذلك
ان الرواية على هذا الوجه مما لا يلتفت اليها   بل هو جحد كونه من القرآن اعترض عليه بان ما هية القرآن
هو النظم المعجز بسورة منه فقد الاعتراف بالنزول من الله والاعجاز لا يتصور الانكار بقرآنيته وقد اجيب
بان ما هية القرآن هو المنزل من الله تعالى للاعجاز بسورة منه وكونه معجزا لا يوجب انزاله للاعجاز   ولما
البسملة حين اعادة وعلاوة ان جميع القرآن منقول بالتواتر   واقلها ثلث آيات فان قلت كيف
يتصور وعول عجاز بهذا القدر وقد نطق القرآن العزيز بانا لبشر لا يقدر على اكثر من ذلك حيث قال في حكاية عن
موسى عم قال رب اشرح لي صدري الى قوله تعالى انك كنت بنا بصيرا فان هذه احدى عشر آية صدرت من موسى
عم قلت المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه   ان هذا السحر تخييل وتوهيم قيل هذا ميل الى مذهب
الاعتزال اللهم الا ان يدعي انه سحر سحرة فرعون كان تخييلا وتوهيما   ليس بمعجز عند هذا القائل كيف فيه المعجز
وقد قال تعالى فلياتوا بحديث مثله وقال جل من قائل فاتوا بسورة من مثله لكن حدود الالزام من جهة اهل البيضاوي
بهذا المقام كما اشرنا اليه فليتأمل   ان ما في القرآن ليس من الشعر فان قلت فيه تناقض من وجوه
اخرمنها ان بين قوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله لا يسأل عن ذنوبهم المجرمون وبين قوله
فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين تناقضا كثيرا
التناقض اتحاد الزمان والمكان واتحاد الموضوع وغير ذلك وقد عرف بقوله سبحانه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة
ان يوم القيامة مقداره ذلك وعرفنا ايضا انه يشتمل على مقامات مختلفة فاذا احتمل ان يكون السؤال في موقف ونفيه في موقف اخر

البقية

المحفوظ انه ثبت ان النبي عم هو الذي تولى جمع القرآن

المنزل من الله

اذ التعدد ... مجموع ... ويمكن ان ... بعض ... بهذا ان يجوز

البقية ولا يكون في افواه فيمام من تمامه ولا يكون فما اهم او يتقيد من القيود وكالنسخ والتخصيص والتقرير او غير ذلك
مرة وتبدل العقيدة اذ لم يتحقق التناقض وبمثل هذا الجواب يندفع توهم التناقض بين قوله تعالى فلا انساب
بينهم يومئذ ولا يتساءلون وبين قوله واقبل بعضهم على بعض يتساءلون وقوله تعالى يوم تاتي كل نفس تجادل عن
نفسها وقوله هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون وامثال هذه الآيات واما توهم التناقض
بين قوله تعالى ليس لهم طعام الا من ضريع وقوله تعالى ولا طعام الا من غسلين فمدفوع بان الآيتين في حق طائفتين
من اهل النار اعاذنا الله تعالى منها ثم ان الشعر ما قصد وزنه والمراد بقصد الوزن ان يقصد ابتداء ثم يتكلم
مراعيا جانبه لا ان يقصد المتكلم المعنى وتاديته بكلمات لائقة من حيث الفصاحة في تركيب تلك الكلمات
توجبه البلاغة مع ذلك كون الكلام موزونا او ان يقصد المعنى ويتكلم على العادة على مجرى كلام الاوساط
فيتفق ان ياتي موزونا كذا في المفتاح فعلى هذا لا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا يخفى عليه فلا يدل على الاختيار في الكلام
الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا وصادرا عن قصد واختيار فلا معنى لنفي كونه موزونا مقصودا
تامل   ومنها ان القضية الواقعة او الانفاقية تبكيت الخصم ودفع لقوله عند التحدي بالعجز وقد سبق الى
صوغها الممكن فلا يجب ان يكون الكلام غير موزون   نقل المصحف ويتقوله حين عرض عليه المصحف   مثل ان يبطل
ان المراد وقيل هذا الكلام يشعر بتوهم ان الواو بمعنى او وقد يكون بمعناها فلا يجب في صيامهم جميع العشرة لان
او قد يكون بمعنى التخيير فكذا ما هو بمعناها   وما نقل منه تواترا فهو ما قال الرسول عم انزل القرآن على سبعة
احرف اه ولا يخفى ان هذا الجواب لا يفيد ما لم يبين معنى الاختلاف كما بين في الجواب هذا ولعلم ان الصواب حمل
على قوله عم على سبعة احرف ما قال حبر الامام عبد الله بن مسلم بن قتيبة الهمداني قدس الله روحه من ان المراد بسبعة
الاحرف سبع انحاء من الاعتبار متفرقة في القرآن لكن ذكر بعض المحققين ان حق تلك الانحاء ان ترد الى اللفظ
والمعنى دون صورة الكتابة لما ان النبي عم كان اميا ما عرف الكتابة ولا صور الكلم فيتاتى منه اعتبار صورتها
ووجد انحصارها في السبعة ان الاختلاف بين القراءتين اما ان يكون راجعا الى اثبات كلمة او اسقاطها او انه نوع اخر
ان لا يتفاوت المعنى مثل بما عملت ايديهم في موضع وما عملته كقوله الموصل الراجع وثانيهما ان يتفاوت مثل
فلا يخاف عقباها كما في الحكاية الكافية من نفس حال اعباه الى نفس نفس الكلمة وانه ثلاثة انواع اما ان يتغير الشكل المعنى واحد

وما يلي قصد وزنه تبعا او يقصد كونه الكلام متواليا على طريقه الوزن ان يقصد الوزن رعاية له

معجز العجز

وتكون داعيا ما يقتضيها

وبالنحل

مثل قوله يامرون الناس بالبخل وثانيها ان يتغير الشكل وينقص المعنى مثل ان الساعة آتية اكاد اخفيها بضم الهمزة
بمعنى اكتمها واخفيها بفتح الهمزة بمعنى اظهرها وثالثها ان يتغير الشكل ويختلف المعنى مثل كالصوف المنفوش في موضع
كالعهن المنفوش واما ان يكون راجعا الى امر عارض للفظ وانه نوعان احدهما المد فقط مثل وجاءت سكرة الموت
بالحق وثانيها الاعراب مثل ان ربنا اتقى وانا اول ... فهذه سبعة وجوه من الاختلاف بعضه واصل حد البلاغة
وبعضه قاصر عنه عبارة الكشاف ... وكان بعضه بالغا حد الاعجاز وبعضه قاصرا عنه مما كان يرد عليها
ان الاختلاف بهذا المعنى موجود في القرآن لان مقدار آية وآيتين لا يجب ان يكون معجزا بالاتفاق فكيف يستدل
بانتفائه على انه من عند الله وايضا هذا يدل على ان البشر تمكن من تاليف الكلام المعجز فعلم منه ان ... الى قد به
حد البلاغة والادب مرتبة البلاغة لا ... التي هي مرتبة الاعجاز ... الا ... وان ... عنها
حواشي المطول واعلم ان الشبهة الثالثة او ... كلام ... من الخلل لانه قال عز اسمه ان التكرار
فوائد ... الاشتمال على ... عن الرابعة ان ما نقل ... او ... الاشتمال على التكرار اقتربت الساعة
وانشق القمر روي ان الكفار سالوا عن رسول الله انه فانشق القمر وقيل معناه اي اقتربت الساعة وقد حصل من
آيات اقترابها انشقاق القمر منهم جابر ... بالذكر ... راوي القصة ... التسمية بابيه في قول
جابر ... الذي ... العلم حين قال ... ما اعطاه الله سبحانه ... فانا ... قال له جابر انا في ...
الموت على الحقيقة وما ... اه ... حين دخل عليهم ... بعضهم الى بعض
اي ... والملاء ... وهي ... واكثر ... واحدة منهن ...
للحديث عن الرجل ... وكلام الذراع ... اللحم ... وبعض اصحابه ... بشر بن البراء
وروي انه ... قال ... ذلك ... قال ... موته الان قطع عرق قلبي ومنه قيل ان
الله سبحانه اكرمه بالشهادة ... روي ان ... حجارة سود كانه ... بالنار
والاقعاد ... على الاثنين ... على وزن ... الطيبة والنار ...
... العذق العذق بالفتح النخلة وبالكسر الكباسة وهي ... التمر منزلة العنقود
من العنب ... فيه ... عليه نوبة نوبة

توجدا

جوامع الكلم ان الكلام الجوامع للبلاغة ... ان فعله ... الاستدلال الابطال ... تقدم
... وعكسه ... وشجاعة ... شهم الرجل بالضم شهامة فهو شهم ...
... والجبان ... القلب لا ... بالنسبة الى مشركي العرب خاصة وان كانت البعثة
عامة من باب ... البرهان ... الاستدلال بالعلة على المعلول وكونه ما ذكره ... تتميم مكارم الاخلاق
وغيره علة للنبوة ... على اهل الحكمة ... على اهل ... على العلة العادية الا ...
... رسول الله ... وجوابه ان المراد بالقوم ... ان يكون قومه ... النبي
الامة ... تسليم رسالته ولو خاصة يستلزم تسليم صدقه وقد ثبت بالتواتر انه ادعى انه مبعوث الى
كافة الامم لا الى العرب خاصة لكن النسخ ... في التورية ان الله تعالى قال لآدم ...
... كل ... على وجه الارض ... على نوح ... الجمع بين الاختين ... موسى
مع ... شريعة آدم فكيف ... النسخ مطلقا ... الكلام على ...
... علم المصلحة ... المصلحة والبداء ان ... علم ...
... لا ... ان يكون ... بلا سبب ... الفعل والترك ... تارة ... اخرى
... ما كان ... مثله ... ان ... المحكوم عليه ... الاحكام
الانجيل ... ولا شك ان ... الكلام ... بداية ...
اختلاف الفعلين ... الناسخ والمنسوخ وقد ثبت انه ... الصلوة الى بيت المقدس ... اهل قباء
وهم في صلوة الظهر ... الكعبة ...
جزئي الصلوة ... النقل ... الى زمان ظهور الناسخ
... ذلك ... الدوام عن ... الزمان ... نقل ...
... وبيت المقدس ... منتشرين في مشارق الارض ومغاربها اللهم الا
ان يمنع انتشارهم في ذلك الزمان ... الى ابطال ... المعجزة قيل ... الكذب ... دعوى الرسالة
... الى الخلائق ... ابطال ... المعجزة فان المعجزة انما تدل على صدقه في ... الرسالة او ...

[illegible]

يبلغه عن الله سبحانه مقرونا بدعوى النبوة المقرونة باظهار المعجزة وجوابه ما مر من ان الخارق لا يظهر على يد من
يكذب عمدا فالمعجزة تدل على صدقه في جميع ما يبلغه عن الله سبحانه حالا او استقبالا   وايضا ما ذكروه منقوض
او المعض بالنسبة الى … دل عليه ويلزمهم من وجوب اظهارنا الكفر عند خوف الهلاك لان القاء النفس في التهلكة حرام
يجب اجتنابه لا بالنسبة الى ما يلزمهم من طرف قوله وجواز التقية لان الجواز لا ينافي التخلف لكن يرد على النقض بدعوة
موسى عم ان القاء النفس في التهلكة انما يلزم اذا لم يكن النبي عالما بعدم الهلاك فيه وبعصمة قدرته تعالى عليه وموسى
عم كان عالما به كما دل عليه صريح قوله تعالى لا تخافا انني معكما اي بالحفظ والنصرة بعد قول موسى وهرون عم ربنا
اننا نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى نعم يتم النقض ببعض الانبياء فان العصمة غير لازمة لكيفية اعلامها الا ترى
ان الكفار قتلوا فريقا من الانبياء صلوات الله عليهم ولم يسمع من احد منهم اظهار الكفر   الا الحشوية قيل هي
بفتح الشين منسوبة الى الحشوية … وزن نحوه ومن قرية من قرى … اسان   يوجب سقوط هيبتهم يرد
عليهم ان سقوط … الظهور بعد الصدور غيره وغير مستلزم اباحة اللهم الا ان يقال سقوط الهيبة خاصة
الكبيرة ولو صدرت سرا   كون الامامة العهد الزنا وكذلك العهد كونه …   ولا شك ان زجرهم ابدا في
كونه زجرهم عن المنكر ابتداء لهم بحث   انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار اي جعلناهم خالصين لنا بخصلة
خالصة لا شوب فيها هي ذكرى الدار اي ذكرهم للآخرة دائما فان خلوصهم في الطاعة بسببها   فلا ذنب لكل نوع
من حزب الشيطان فيه ان حزب الشيطان الكافر كما يدل عليه سياق الآيات في اخر سورة المجادلة ولو سلم العموم فنعم
المذنب الغير التائب المعاند   التاسع اه فيه انه لا عموم له لجميع الانبياء ولو سلم فلا ينفي السهو على ان
متحد الاشتغال في استعمال … لا استلزم صحة في الاستعمال   فان الاتباع انما يجب قيل عليه لا يخفى ان
النهي طلب … الحكم من المطلع وامر السهو والنسيان … ليس مما يعرف النهي الطلب كذلك حتى يجب
عن الاتباع وهو ما يعود بالاتباع فلو جوز ذلك لزم جواز الاتباع بل وجوبه في الاحكام الكاذبة اللهم الا ان يشترط
تنبيه الانبياء في … تنبيههم للمخاطبين فتامل   الاول قوله تعالى وعصى ادم ربه اه قيل يحتمل ان يكون النهي
في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة للندب والتنزيه وترك المندوب من مثله يسمى عصيانا وغواية وظلما
ولا دلالة له هناك بهذا الجملة معرفته وقوله … كان نبيا وفيه بحث لجواز ان قوله تعالى … وهو محل
[illegible]

الجنة وكلا

الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة يدل على انه اوحي اليه قبل خروجه من الجنة فيدل على نبوته
عم فيها الا ان يقال الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه مع ان المرأة لا تحتمل
نبوتها الا ان نقول المعهود مما ورد في حق آدم عم من الآيات هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة ويطلق
بالوحي الخط والوحي المتعلق ولم يثبت ذلك لغير النبي بل هو من خواص الرسول واما الالقاء في المعنى
في الروع في اليقظة او اسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي والايحاء لغة وهو المراد بما ورد في حق ام
موسى عم على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص به قطعا واما انه ليس له امة في الجنة فقد يجاب عنه بان حوا
امته او يرد بان الارسال الى الواحد غير معهود ولذا قالوا في تعريف النبي بعث قال الله تعالى ارسلناك للناس
او الى قوم كذا او يمكن ان يدفع بان غير المعهود هو الارسال الى الواحد فقط والتعريف المذكور لا يقتضي
كون الناس لم يرسل اليهم موجودا في ابتداء الارسال اذ لا شك ان البعض الذين يولدون بعد الارسال به
فيه قطعا فادم عم يجوز ان يكون مرسلا الى حوا وبنيها ويكون المعجز في ابتداء الارسال حوا فقط لكن
قال في الابكار رجلين لو كان آدم عم رسولا قبل الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة
بشر سوى حوى وكان ما الحكم لها بدون واسطة ادم لقوله تعالى ولا تقربا والملائكة رسل الله فلا يحتاجون
الى رسول آخر وانت خبير بان ما ذكره يدل على ان الوحي لا يستلزم النبوة مع انهم صرحوا بان
نبوته عم ثبت بالكتاب فالاقرب ان الخطاب … مع ادم عم واما قوله تعالى ولا تقربا فمن طريق التغليب
كما تقرر في المعاني والله اعلم   وقد يقال بعض جعلاه اه مثل هذا قريب من الحق لان اول الآية وهو قوله
تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة   يدل على ذلك التقدير كما يدل عليه ضمير الجمع في يشركون في اخر الآية
وقد قال ابن عباس اه المذكور في الاربعين انه روي عن جعفر الصادق رض ان الله تعالى اوحى اليه … يا خليلا
وعلامة ان امين وابيت بدعائه وهذه العبارة اظهر في الكتاب   قلنا ادعاه قيل وايضا يجوز ان يكون
قد وقف عند قوله كبيرهم ثم ابتدأ بقوله هذا فاسالوهم … به لان الانسان اكبر من كل صنم والجني
انه تعسف بجامع … بل   فعلل الله اضحى اه وايضا يحتمل ان يكون سقيما في ذلك الوقت فلا يكون قوله
كذبا او كان على تاويل الاستقبال كما في قوله انك ميت والا … سقيم القلب من الحزن بسبب عبادة القوم وهذا يحتج به لنا بعينهم

عن انس ان النبي عم قال يحبس المؤمنون يوم القيمة حتى يهموا بذلك فيقولون لو استشفعنا الى ربنا فيريحنا من مكاننا
فيأتون آدم عم فيقولون انت آدم ابو الناس خلقك الله بيده واسكنك جنته واسجد لك ملائكته
وعلمك اسماء كل شيء اشفع لنا عند ربك حتى يريحنا من مكاننا هذا فيقول لست هناكم فيذكر خطيئته
التي اصاب اكله من الشجرة وقد نهي عنها ولكن ائتوا نوحا فانه اول نبي بعثه الله تعالى الى اهل الارض
فيأتون نوحا فيقول لست هناكم ويذكر خطيئته التي اصاب سؤاله ربه بغير علم ولكن ائتوا ابرهيم
خليل الرحمن قال فيأتون ابراهيم فيقول اني لست هناكم ويذكر ثلث كذبات كذبهن الحديث

مصابيح

عم صرح في حديث الشفاعة بعده الكذب منه واما ان لم او تقويره بصورة الكذب فمن مقام الشفاعة ذكره
مع انه ليس كذبا بل تورية لا تصلح منه عم فيه وتمكن حمل عليه انه من الكذب المباح للتخلص من يد الظالم والقول الحق
اي قول موسى عم للخضر عم قبل يحتمل ان يكون هذا من موسى قبل النبوة لانه بعد ما ارسل لم يكن
وقت تعرفه في تعلم العلم بل بعد التكلم من العليم الحكيم وقيل ان موسى هذا غير موسى عم الا ان يكون صاحبه
غير الخضر لان التواريخ نطقت بان الخضر الموعود لم يكن في زمن موسى عم بل تولد بعد وفاته بسنين والمذكور
في تفسير القاضي ان موسى عم خطب الناس بعد هلاك القبط ودخوله مصر خطبة بليغة فاعجب بها فقيل هل تعلم
احدا اعلم منك فقال لا فاوحى الله تعالى اليه بل عبدنا خضر وهو بمجمع البحرين وكان الخضر في ايام افريدون الملك وكان على
مقدمة ذي القرنين الاكبر وبقي الى ايام موسى عم والله اعلم وسائل الى العقل والزنا فيه نظر اذ لم يسند اليه
الزنا في القصة بل انه يتزوجها بعد موت زوجها فقتله والزنا مما لا وجه له وزعما انه الاظهر ان يقال
والظهر والزنا بها كالا يخفى فمن اساء الظن بالصدوق اذا كان المظنون شرا او ما يجر به بجاه يطلق فيه
سوء الظن وان طابق الواقع كما يطلق حسن الظن على حسن الخير وان لم يطابق لمظنونه الواقع ولذا قال
اساء الظن الصافنات الجياد والصافن من الخيل القائم على ثلث قوائم وقد اقام الرابعة على طرف الحافر
العجمة
سقاه من العجمة العيمة بالعين المهملة شهوة اللبن يقال عام الرجل يعيم ويعام عيمة والغيم بالغين المعجمة
للعطش وحر الجوف وبذا وان كان انسب بالسقي الا ان العيمة بالمهملة لم يذكر في الصحاح وانما المذكور
الغيم بدونها اي الامر على الذكر على الام لان الام سبب الذكر لان رباط الخيل الرباط المرابطة
وهي ملازمة ثغر العدو ومن رباط الخيل مرابطة ويقال الرباط الخيل الخمس فما فوقها وقصته لا تدهاه
لها دمع اي لا يسكن من رقا الدمع يرقا رقا ورقوا اذا سكن والفلاة الجمع ولبدة ومنها المكارية
والفلاة المفازة والجمع الفلا في ان الشيطان ان يملك الشيطان منصب ينزع لها ان الشيطان
فانه على جميع الممالك انه قلت يكفي في الاعجاز ان تعطى مملكة فانية على مملكة اهل زمانه فلم قال لا ينبغي
لاحد من بعدي قلت يحتمل ان يكون مراده من قوله من بعدي منع غيري في زماني ويؤيده قوله في الامر فان
لا ينبغي لاحد ان يسلبه مني بعد هذه السلبة واراد بها الامور الدنيا قيل انه عم ضرع بعض شعانكته

فرده

دفاردي انه عم
قال لابراهيم
ثلاث كذبات
نسبتها للمعاريض
كذبا لما شابهتها
صورتها صورة
فاني

امام

لمحة

وغيره و

الثغر موضع
المخافة من
فروج البلدان
صحاح

فيه ابو جهل الى عبد المطلب وقيل اضلته حليمة عند باب مكة حين فطمته وجاءت به على عبد المطلب وقيل ضل في طريق
الشام حين خرج به ابو طالب اي ابتغي اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى هي اصنام كانت لهم وانثتها
والاخرى صفتان للمنات وفائدتهما التاكيد كقوله نفخة واحدة او الاخرى من التأخر في الرتبة تلك الغرانيق
العلى الغرنيق بضم الغين المعجمة وفتح النون من طير الماء طويل العنق واذا وصف به الرجال فواحده غرنيق
وغرنوق بكسر الغين وفتح النون فيهما وغرنوق بالضم وغرانيق وبهاء الثلث الاصنام والجمع الغرانيق بالفتح
والغرانيق والغرانقة وعلى هذين القولين الفرق بين القولين ان الوحي او الامر كان بالنكاح
كان قبل التطليق في الاول وبعده في الثاني وان سبب التطليق حضور القصة والتشدد في الثاني دون
الاول وكان وصفها زوجا له كذبا فان قلت يجوز ان يكون الوصف باعتبار ما كان او باعتبار الظاهر
واعتقاد الزوجين ومثله مجاز شائع لا يكون كذبا لما ذكر في المفتاح وغيره من ان المجاز يفارق الكذب
قلت هذا انما يكون من المجاز المفارق للكذب لو وجد نصب قرينة مانعة من ارادة الحقيقة ولم يوجد ههنا
كما لا يخفى لكن وجب على الزوج تطليقها فان قلت فعلى هذا يكون الامر بالامساك امرا بترك الواجب
قلت لعله كان الوجوب موسعا لا مضيقا فلا محذور الرابع ما كان لنبي الآية روي ان النبي عم
اتي بسبعين اسيرا يوم بدر فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك واهلك
استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تتقوى بها اصحابك وقال عمر رض كذبوك واخرجوك فقدمهم
فاضرب اعناقهم وقال سعد بن معاذ الاثخان في القتل احب الي فرضي رسول الله صلعم بالفداء
فنزلت الآية الخامس عفا الله عنك الآية روي ان رسول الله صلعم بعد رجوعه عن الطائف استنفر
القوم الى تبوك وكان في وقت عسرة وقحط وقيظ مع بعد المقصد وكثرة العدو فاستاذن طائفة منهم في التخلف
واعتلوا بعلل فسمع عم معاذيرهم واذن في التخلف فنزلت الآية وانما عاتبه الله سبحانه مع اعتذارهم اليه
عم لانه كان عليه ان يتفحص عن كنه معاذيرهم ليعرف ذلك الجواب انه لا يدل على الوقوع قبل الجواب
سلم فيجوز ان يكون الفسخ ما اتجه سابقا ولا يخفى انه احتمال عقلي لا يلتفت اليه في هذا المقام كما يدل عليه تصفح
الكتب التفاسير على ابا بكر اعني ما سمي بانه ان نزل القرآن على هذا الاسلوب وهو ان في طلب الجد ولم

التهى

سماع غيره وجاز في الرجل وجهه قوله وانت خبير بان ما بين الفايدتين انه قد عينهما ذكر من الفايدة الثانية
الا ان يقال المراد مجموع الفايدتين وقد يقال الزام سيما ان كان مايتم الوهم كما هو شايع في مقام الوعظ من ترتب
الفايدة الاولى ايضا الا ان الرجيع على تقدير ان شك قوله لان الماهية الحقيقية ثبوت الماهية الحقيقية للعصمة
بناء على قول الفلاسفة والاخفى عندنا امر عدمي كما دل عليه كلامه قوله خاصية في نفس الشخص الفرق بينها وبين
الملكة المذكورة ان الملكة مكتسب للعبد ولا يمنع قدرة الفعل بخلاف الخاصة اذ لا مدح ولا ثواب الا ان يرد
بقوله ولا ثواب الا ان المراد بالمدح المدح في نظرات ربح المستلزم للثواب لان المجلية يكفي مطلق المدح
على ما سبق واما الثواب فانما يترتب على الفعل الاختياري بمعنى الحاصل عند القصد والاختيار بطريق جري العادة
فتامل قوله وذلك انما يتصور ممن لا يعلمه وايضا الغيبة وصف بالقبيح اهانة للموصوف والمقصود التزكية
وصف النفس بالجميل تعظيما وتجليلا وغرض الملائكة ما كان ذلك بل كان تذكر ما بينهما من التفاوت والسؤال
عن الحكمة مع ذلك قوله لتغليبه هذا انما على الظاهر الذي هو كون الاستثناء متصلا وقد يقال الجن ايضا كانوا
مامورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم ان الاكابر مامورون
بالتذلل له والتوسل يعلم ان الاصاغر ايضا مامورون به والضمير في سجدوا راجع الى القبيلين فكانه قال
فسجد المامورون بالسجود الا ابليس كذا ذكره القاضي قوله مستمين بالجن روي عن ابن عباس ان من الملائكة
ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس وقيل الجن من التجن وهو الستر وكان من الملائكة طايفة مستترين
ان غاية يعني الرؤية لعظم شانهم وسرفة منزلتهم الا يرونهم الملائكة التي ونهم منزلة قولهم كان يسمون بالجن
قوله لا نعلمه الا انبيانا ولما قصت ما روي تشبيه ما روي تعلم مشهورة في زمان السحرة كانوا يتلقون الامور
الغايبة من الشياطين ويلقونها بين الناس وكان ذلك يشبه الوحي فانزل الله سبحانه تعليم السحر وكيفيته
للناس ليعلموا الفرق بين النبوة والسحر ولا ذنب لهم فيه كذا في الكشاف قوله ولذا الظن لا يفيد قبل هذا
جازم الادلة الآتية وستعرف وجه الاكتفاء بالظن قوله في تفضيل الانبياء على الملائكة قال الشيخ العربي
رح في الفتوحات المكية سالت عن ذلك رسول الله صلعم في الواقعة فقال صم ان الملائكة افضل فقلت
يا رسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول فاشار الى ان قد علمتم اني افضل الناس وقد صح عندي وثبت

عنكم

وهو

وهو صحيح اني قلت عن الله سبحانه من ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي ومن ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خير منهم
لم ذاكراته تع في ملاء انا فيهم فذكره الله تع في ملاء خير من ذلك الذي انا فيهم ولكن لا يسلم حجيته واعترض ان يجيب
عن الاستدلال بنفس الحديث بان خيرية الملاء يجوز ان يكون باعتبار الكثرة فان يكون ثواب جماعة الغفر من الملائكة
المقربين اكثر من ثواب عشرة رجال منهم رسول الله صلعم لا ينافي ان يكون افضل من كل واحد من تلك
الملائكة الالف بمعنى ان يكون ثوابه عدم اكثر من ثوابه كما هو محل النزاع مهنا فتدبر الاول قد يمنع قد يمنع
ان آدم لم يكن نبيا في الجنة اذ لا امة له هناك ولا تكليف عليها لكن فضله قبل النبوة يدل على فضله حال النبوة
واما من فضل غير النبي عم على الملائكة المقربين فهو بمعنى ان من ليس نبيا الان الحال والاي المستقبل لا يكون افضل
لكن هذا الدليل انما يتم اذا كانت الملائكة اي مامورون بالسجود مطلقا ملائكة الارض فقط وفيه بحث فان
قوله تع في آخر سورة الاعراف ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسبحونه وله يسجدون يفيد
انهم لا يسجدون بين يديه ان الملائكة المقربين لا يسجدون الا الله فان تقديم ما هو ما قصر يفيد ذلك كما
تقرر في المعاني وجوابه ان تقديم له يجوز ان يكون للاهتمام والرعاية على الفاصلة فان دلالة التقديم المذكور
على الحصر ليست بكلية كما تقرر ايضا في المعاني ثم لان قوله تع فسجد الملائكة كلهم اجمعون يدل على صدور السجود من الجميع
وشمول الامر اياهم فتثبت المطلوب ويمكن منع خلاف الحكمة بظهور ان اهل السنة يقولون برعاية الحكمة
وان لم يقولوا بوجوبها واقدام الافضل المفضول على الاتيان للمفضول ولما قد له عم سيد القوم خادمهم
فعلى الاستعارة والتمثيل فان الخادم كالسيد في اصلاح المهام والمصالح وقد يجاب بان الخدمة من عند نفسه غير الامر
بالخدمة الموضع الاستعظام وهو فيه الكلام والحق ان التكليف يختلف بحسب اختلاف المصالح والازمان ولذا اختلف
التشريع والاحكام باعتبار المصلحة عند خلافة آدم سجود الملائكة له وفي زماننا خرج ملكه وقد يؤيد ذلك بان
الحكمة في امرهم بالسجود على ما يذكرون في التفاسير اظهار ما في قلوبهم من الانقياد والتسليم وذلك انما يظهر بالامر
او الانقياد او ما يوجبها انه وايضا يجوز ان يكون هناك حكمة اخرى لا نعلمها قوله الا انبيائكم
فيه ان ما يدل على ابليس فهم هذا التكبر فلعل امر بما يفهم منه التكبر واستكبر الاتكبرا ودوح صحيح فالدليل في التعليل الامر
بالسجود وجوابه باستحقاق اشار المحقق هو ان لسنه الله جرت في كلامه على انه تع اذا حكى كلاما عن قوم ولم ينكر عليهم

يرد عليه ان استحقاق المدح عند الاشعري باعتبار المجلبة الانما عليه كما هو كلهم ينقرض باثبات السمع الا تتبع كما نبه عليه المحشي بقوله ان يقوله ولا ثواب اه

حل على مطابقته للواقع وبهذا رد على من قال ان قوم لوط كانوا يطلبون منه عم ان يزوجهم بناته ولكنهم
يمتنع منه لعدم تعقله لتقدم الكتابة عنهم بالانكار وقالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وانما ثبت عند ان الامر بالسجود كان للتكريم
كما نقل للامر بدليل على خط كالانجع   لله الاية سبقت لذلك فيه نوع لما يقال ان نالم علوا بحاجة اضعاف العلم بالآ
لما شاهدوا من اللوح المحفوظ وحققوا من الازمنة المتطاولة بالتجربة لا بالانظار النظرية فلا يلزم مما ذكر افضلية آدم
منهم من هذا الوجه فقط   وكذلك فيكون افضل لتعلمهم فيه بحث مما انه لو يسبق ان المراد بالاكثر ثوابا لا كانوا افضل
بعد المساواة في وجوه المصالح فلعل عبادة الملائكة كان اكثر الاخص فلا يثبت افضلية عبادة البشر منهم وان كانت اشق
ويمكن ان يقال بما ذكر من افتقار ما دخل في اليقين بل الظن فهذه المسئلة وان كانت من المسائل العلمية لكنه يكتفي فيها بالظن
والتخمين بالنحو من القطع واليقين   بل كالانا كلا بالفعل وذلك صنف من الملائكة وهم يغير الروحانية المذكورة
في الوجه الثاني ونسبة النفوس المتعلقة بالاجساد الى الهياكل العلوية فكما ان الهياكل اشرف كذلك الروحانيات
الروحانية تقوية اه لا يخفى ان هذا الوجه وكذا بعض الوجوه المذكورة منقوض بالملائكة الارضية التي
لا نزاع في فضل الانبياء عليهم ع ومعد فضل الانبياء عليهم   مبني على القواعد الفلسفية فان الملائكة عندنا
اجسام لطيفة لا من قبيل المجردات ونكونها كمالات متحركة بالفعل مع ان انفا عليهم بالكوان ماضيها وآتيها غير مسلم
فقد بان المتطلع على انما ذكر من الوجوه على تقدير تمامها لا يدل على افضليتهم بمعنى كثرة ثوابهم   فتأمل ان مثل ذلك
ان جعلها متمسك من زعم الاحسن صنع النبوة وتقييد كما سبق فغاية التفضيل على آدم قبل النبوة والاتفاق مقصود
من النبي الجهل بهذه المسئلة حتى يتخيل كلام الشيخ فتعا   الحق ان النصارى وقيل كما ارتضاه في تخيل الاية الرد
على من يجعل المسيح ابن الله ومن يجعل الملائكة بنات الله كما لان الغرض الاصلي الرد على الاول فقدم والتوبيخ
وقد اجاب في لب الاربعين بان نبينا صلعم افضل من المسيح ولا يلزم من ترجيح شئ على المفضل ترجيحه على الفاضل
وبان الاية تقتضي ترجيح كل الملائكة على المسيح لا ترجيح كل واحد وفيه النزاع وقد يدفع الاول بانه لا قائل بالفصل
بين عيسى وغيره من الانبياء عم   قال الامام الرازي في الاربعين الظاهر قول من ينكرون كرامات الاولياء
انهم ينكرون جواز انقياد النقل على هذا الحد وكان يحتمل بيان الخلاف المذكور في نفس ثبت الوقوع لا الجواز
مما لا يتقدم عليه منعقف لما على الاول فلان المعجزة انما يكون مقرونة بالتحدي ووقفه للتقدم محله لجعفر وهم وتحصر
بحجه

الرسول

بحث المعاد

الرسول لا يمكن يستدل بها وما ذكر من الصور ليست كذلك كيف ولو كانت هذه الامور معجزة لزكريا عم لعلمت
كيفية حدوثها والثاني منتف لعدم تقدم كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا
واما الثاني فلانه لو كان ارهاصا لعيسى عم لما علمت مريم انى حصل ذلك على انه لا منع للكرامة الا ظهور
الخارق على يد العارف بالله تع وصفاته معروفا بعمل الطاعات غير موصوف بدعوى النبوة ومنها كذلك في هذه
الحوادث ذكرت نقلها كلام مريم ولا ذكر فيها الزكريا ولا العيسى عم   ومن احضاره اه هذا على المشهور وقيل
الذي احضر العرش هو الخضر عم وقيل جبريل عم او ملك ايده الله به وقيل سليمان عم نفسه   المقصد الثاني في
المعاد المعاد هنا مصدر كالمكان وزمان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد هنا الرجوع
الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الممات والارواح الى الابدان
بعد المفارقة واما المعاد الروحاني على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كان عليه من التجرد عن علاقة
البدن واستعمال الالات فقط انه لا يمتنع وجوده ثانيا اه اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون بسبب امتناع العود وصفا
لماهية المعدوم الموصوفة ببطلان العدم لازما لها اعني كونها قد طرأ عليها العدم ولا يلزم ان لا يوجد ابتداء لان انتفاء
سبب الامتناع اعني طريان العدم فان قلت لو كانت الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود تمتنع الوجود وقوله المعلوم
لكانت الماهية الموجودة الموصوفة بوجود بعد انعدام واجب الوجود وتمتنع العدم وانه باطل كذا لتقرير
قلت الايراد المذكور منع وسند على الحقيقة بما ذكره ان كان منعا للسند لم يفد وان كان ابطالا له لم ينتج لا ابطاله
لانه قياس فقهي لا يسمع في العقليات ولو سلم فابطال السند الاخص اذ قد يستند المنع بما اشار اليه المحقق بقوله
فان قيل العدم   قلنا الوجود امر واحد اه قيل لا نزاع في صحته هذا المقال لكن لا تاثير له في دفع السؤال اذ
لا شك ان الامتناع اقتضاء مطلق العدم لا العدم المخصوص الذي لان العدم المسبوق بالوجود لا يمكن ان يتصف
به الممتنع فضلا عن اقتضائه وكذا الوجوب عبارة عن اقتضاء مطلق الوجود لا الوجود المخصوص الذي لان الوجود
المسبوق بالعدم لا يمكن ان يتصف به الواجب فضلا عن اقتضائه وكذا الامكان عبارة عن لا اقتضائهما مطلقين
وقد تقرر انه لا يجوز الانفكاك بين هذه المفهومات واذا تمهد هذا فنقول مقصود المعترض ان العود ليس ممتنعا
مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود مقيد بكونه بعد العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اقتضاء ماهية المعدوم بهذا الوجه المقيد

العكس

على الضرورة او يكون بناء على ان ليس الفرق الاولي العبارة او عليان بذا العكس لازم لمقصود على المطلوب فهو فطري فلا بنافي الضرورية نعم يمكن بانه يدفع ما ذكره بيان الضرورية بانه لو تم لدل على عدم جواز بقاء الشي والازم تخلل زمان البقاء بين الشي ونفسه لانه موجود في طرفيه وما قيل من ان التخلل انما يتصور بتقطيع الاتصال والمفروض في التخلل ولا خلاف في البقاء فليس بشي لان الباقي موجود في طرفي زمان بقائه وزمان بقائه متخلل بين زماني حدوث الطرفين ولا فرق بين وجود وفي الزمان المتوسط وعدمه كفاه اعتبار التغاير في الوجود او اختلاف الاتحاد المحقق فيه نظر لان الوجود الاول مقدم حقيقة بالزمان على العدم المتخلل وهو مقدم كذلك على الوجود الثاني والمقدم على المتقدم على الشي حقيقة متقدم عليه ذلك الشي حقيقة فما ذكر يلزم تقدم الشي على نفسه حقيقة وهي انه بديهي ضرورية ثبوت ضرر بان اللازم تقدم الوجود المأخوذ باعتبار على ذلك الوجود مأخوذا باعتبار آخر وتماله تقدم ماله الاعتبارين على الاخر ولا يخفى في ذلك الشي نفسه اصلا فتامل اعادة ما عوارضه المشخصة وعلى بذا يمكن ان يدفع ما زعم بنا الضرورة يجوز تغايرهما لعدم المبدا بالعوارض المشخصة فيتخلل العدم في بمجال تنال بيده التغاير فانا نمنع التخلل بين الشخص الماخوذ مع جميع عوارضه ونفسه لا يدفع التخلل بين المشخصات ونفسها والابين الشخص ونفسه لانا نقول ان اريد بذلك انه لا يستلزم الاثنينية المصحح للتخلل بين الشخص ونفسه والابين المشخص ونفسها فانه فاسد ظاهر و زمان المعيد بعيد عن المعدم بالخر وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع التخلل فيهما وان كان مع تغايرهما فبطلانه ثم لكن منع في توقف تشخصها الوقت وقيل هذا الايراد لا دخل ان الوقت مقلقا من المشخصات اما لو ادعى ان زمان الحدوث منها دون زمان البقاء فظاهر في هذا الاية والالزام الشيخ التلميذ او الفرق ظاهر في ان زمان الحدوث جعله في سعادة الشي ونحوسته والابحري بخطيب الوقت في بداية الامور كالخروج الى السفر وبداية الكتب والحكومة الاقي زمان بقائه ومنشأ اختلاف العوارض بحدوثهم يحصل منشأ التغاير الذي كالفصول والصور النوعية الثالث الحكم الصحيح انه يرد عليه ان نو يحط امتناع الحكم لصحة العدم لانتفاء التمييز لا فائدة فيه اصلا اذ لا يمنع وقوع العود بتاثير الفاعل من غير ان يتحقق منه تصور ويكم عليه بشي من الاحكام فالاولى ان يقرر الدليل بانه اذا عدم الموجود فلا يتصف بصحة العود فلا يمكن عوده وانا قلنا لا يتصف بالان الاتصاف بما يقتضي امتيازا وانفجاره ما ذكر والقياس قد يصح

ولا [illegible] المطلق عليه غير يلزم انقلاب من الامتناع الذاتي فعلا المعنى وقد ذكر ان الشي [illegible]
[illegible] هذا التجويز لا يلزم منه انتفاء ذلك وكذا [illegible]
[illegible] اقتضى لذاته امرا كان [illegible] الذاتي فلا يكون [illegible]
[illegible] الى امر خارج [illegible] ذلك يعلم بانه انتفاء
[illegible] الى امر خارج فيجوز ان
[illegible] عدم الاتصاف بالاخر ولا ينافي هذا انه لا يجوز ان
لا يجوز ان يقتضي [illegible] الاخر هذا وقد نقل عنه انه تم دليل المجال لا
[illegible] ان [illegible] الاتصاف بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق
بالوجود كما ان [illegible] المسبوقية بالعدم لا يكون [illegible]
لهذا الامتناع [illegible] بقاء على ان الوجود الا بين [illegible]
لم يعتبر زيادة التعدد [illegible] بالفاعل في بدء الوجود
نجمع الاتصاف وكذا امتناع بالضرورة [illegible] بالوجود المقيد بهذين
القيدين امتناع العود غير ممتنع والله اعلم [illegible] الاول او قيل الاولى ان يكون
الاعادة التي جعلت بعضا على اعادة الاجزاء وما بقيت [illegible] عليه من الصور والاشباح
لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل المستعد فضلا عن ان يستعد ملكة الاتصاف به
باقيا في قوله تعالى وله المثل الاعلى جميل معناه وله الوصف الاعلى الذي ليس لغيره مثل هو انه القادر الذي لا يعجز
عن شي من اعادة وغيرها من المقدورات وقال الزجاج وله المثل الاعلى اي قوله وهو اهون عليه قد ضربه لكم
مثلا فيما يصعب ويسهل على البشر كلام ان رجح وحاصله ان معنى الآية هو اهون عليه فيما يجب عندكم وسما
على اصولكم ومقتضى معقولكم لان من اعاد منكم صنعة شي كانت اسهل عليه ولذلك قيل الهاء في عليه راجع
الى الخلق اما الضرورة فقال اه اعترض عليه شارح المقاصد بانه يخالف لكلام القوم والمحقق
فان ضرورية مقدمة الدليل الا يوجب ضرورية المدعى ويمكن ان يدفع الشارح بان يحمل هذا النقل على انه تنبيه على

لزم ان لا يجوز احداث شيء ووجوده اصلا والا لصدق الحكم عليه حال عدمه قبل حدوثه انه يجوز احداثه
بجواز الحدوث وذلك يستدعي التميز فما هو الجواب في جواز الاحداث فهو الجواب في جواز الاعادة وانكرها
الفلاسفة الحكمي التناسخيون بعالم المثل يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا بان عالم
المثل لم يتبدلوا بانها محسوسات كما قال به الاسلاميون والاكثرون من الفلاسفة يجعلونها من قبيل اللذات والآلام
العقلية لا يقال انه لا حاجة الى هذا الفرض فانا اذا امتلأت ظاهر الترية المعمورة على ان
ترابها من الموتى فقد حصل منها النبات ثم اكلها الدود وآخر واكلنا ما وايضا قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها
الفواكه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم قلنا هذا انما يتم لو كان المعاد هو الجسد
بعينه ونحن لا نطلع بذلك الا بما علمه قطعيا كما سيجيء بل يجوز ان يكون من الاعادة بالمثل يختلف الاجزاء
عن الاول عند الحس ويقال هو هو وعلى هذا انتفى الدليل فان قيل يلزم ان لا يكون المثاب والمعاقب هو المطيع
والعاصي بل شخص آخرين وهذا باطل قطعا عقلا وشرعا فانما المطيع والعاصي الآخرين والمثاب والمعاقب هي النفس
لا غير البدن مجردا آلة في ذلك وتغاير الآلتين لا يوجب تغاير ذي الآلة وقد يقال يلزم من هذا ان يكون مدرك الثواب
والمعاقب للذة والالم الجسمانيين غير من اطاع وعصى لان الروح المجرد لا يدركهما وهي الباقية
من اول العمر الى آخره فقد قال الاظهر ان يقال وهي الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة اي اول تعلق الروح بالبدن فما
لا يتعلق به ويعدونه اعادة لان وجود اجزاء في البدن باقية من اول العمر في حيز المنع يعلم كل احد بدنه
انه ذاته من اول عمره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه
لم يجاوزه في الاكل بين الاكل والماكول فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء ... في الاكل ويحصل منه مولود
فيكون من الاجزاء الاصلية من الماكول اجزاء اصلية لذلك المولود فيعود المحذور قلنا الافساد في الجواز
فلعل الله يحفظ الاجزاء الاصلية لشخص من ان يصير اجزاء اصلية لشخص آخر على انه يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية
التي هي الان في الحقيقة يقبضها الملائكة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط
بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب وقد يقال لو سلم تولد المولود منها الاجزاء الاصلية لا يكون فلا دليل
قطعيا على كونها اجزاء اصلية للمولود ويحشر معه لجواز ان يكون اجزاؤه الاصلية الاجزاء المهيأة التي ...

الملك

الملك على الجزء المنوي كما ورد في الخبر الصحيح وايضا اللازم حشر الروح مع جزء من البدن اي جزء كان فهذا الغرض
حاصل بدون الاعادة وفيه بحث وبرهان اللذة على تقدير عدمها اندفاع الالم لا استغراقه مطلقا ومن البين
عدم حصوله على تقدير تركه على حالة الالم الا ان يعتبر الالم حالة الحيوة والاندفاع بالموت ثم الالم العدم ولا يخفى
بعده انما هي للنفس الناطقة والقائلين بان النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص او داخل فيه وهو
الاجزاء الاصلية كما علم من مذهبهم والثالث ثبتهما معا قال في شرح الصحائف وهذا على وجهين
اما ان يكون الروح مجردا عن المادة يفنى الجسم ويتعلق به الروح او يتعلق بجسم آخر من غير اعادة الجسم
الاول وهذا مذهب قليل من اجلاء العلماء كالغزالي والقاضي ابي زيد ومن تابعهما الثاني ان يكون الروح جسما ثم
ويعاد الجسم الاول ويعود فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى الى هنا كلامه فتامل
لان العاقل يحب بقاءه مع حصول التبدل لكونه متصفا به يرد عليه ان الانعدام الموجب فانه ليس معنى قبول
الشيء للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه الفناء والفساد على قياس قبول الجسم للاعراض
الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد نعم يجوز الاجتماع في الذهن بمعنى انه يجوز
ان يحصل الشيء في الذهن ويتصف بالعدم الخارجي قابلا به لكن لا يلزم منه اجتماع المتنافيين بخلاف
ما نحن فيه لتحقق الفرق ما حرره بعض الاذكياء ان كون الشيء محلا لاستعداد وجود ما هو مباين للقوام
او لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق القوام به اي مسندا الوجود
له ومحلا لاستعداد فنائه اي مستعدا لعدمه عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة
بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا استعمال كالالة بل السلطنة فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها
فيه ولا تتوقف تعلقها به على وجودها في نفسها كما ان هذا الاستعداد منسوب اولا وبالذات الى تعلقها وثانيا و
بالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضانها لرجوعه اليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد
منسوب اولا وبالذات الى وجودها في نفسها لتحقيق قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له ومن الشيء
لا يكون مستعدا لما هو مباين له وكما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون
محلا لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن بلا علم

بتوقف

انقطاع تدبيرها وتصرفها على عدمها في نفسها لم يكن بذلك الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها الا بالعرض ولا يكون
فظهر الفرق بين الاستعداد حدوثها والاستعداد عدمها وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني وانه يرتفع
النقض بالصور والغاية لان انتفاء حلولها في المادة يستلزم انتفائها عند جمع وانت خبير بان هذا مبني
على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت فيما سبق ان ادلة ذلك غير تامة وعلى تقدير تمامها جاز ان يكون
قابل الفناء نفس النفس اذ لا محذور في ذلك كما تحققت الآن وهذا هو الجواب الاجمالي والتفصيلي مذكور
في المطولات   واما العاشرة فلانه قال ابن سينا في بعض كتبه انما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية
فلست يمكنني ان انص عليه نصا الا بالتقريب واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادي المفارقة
تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية
التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الاول
الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي
وجود يخصها واية وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة
ترتيب الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا   تناقضه لدوام
وهداوا السكان الجنة وحمل الجنة ههنا على بستان من بساتين الدنيا كائن في موضع مرتفع يخالف الاجماع
المسلمين اذ التعبير بلفظ الماضي ولا ضرورة في العدول عن الظاهر بان يحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحققه ووقوعه مثل ونفخ في الصور ونظائره والحق ان هذا الدليل لا يفيد ظنا قويا فضلا عن اليقين
اذ قد سبق ان الله سبحانه لما لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة
على السوية الا ان حكمته اقتضت التعبير عن الازمنة بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل
فلان الافلاك لا تقبل الخرق اجاب عنه في شرح المقاصد بان افناء هذا العالم بالكلية وايجاد عالم آخر فيه الجنة و
النار لا يستلزم الخرق وغيره من المحالات وانت خبير بانه لا يقبل الخرق وهو فساد من بعض الوجوه لا يقبل الفناء
اصلا وانما ضعفه من جهة الحكمين بلا [illegible]   فلا نحو الطبيعي [illegible] من الممكنات [illegible] الدخول
والوصول اليها [illegible] ان رجع اذ لا نسلم ان يكون [illegible] كالتدوير [illegible] الا بغيره [illegible]

فيلزم انه لا يصح قولهم فيما عبر بصيغة الماضي عما يستقبل وكذا فيما عبر بصيغة المضارع عما مضى انه من اخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر نعم يصح على مذهب اهل الاعتزال فانهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي انتهى

كالشفاء والنجاة

لكن لفظ الفاسقين لا يخرج عن ما ذكره الشارح فتدبر   وانهم لا يقولون بعدم القول به لا يخفى نفي
الثاني اذ التناسخ بمعنى التعلق ببدن آخر في السماء انما يبطل بالتعليل على الاطلاق فانه تم لكن في تقرير الشبهة
تعرض بنفيها فلا فان قلت لعل مراده [illegible] قلت هم يقولون اعالي عالم آخر فيكون ذكرها ايضا
نعم يمكن ان يقال لا نسلم ان الفلك بسيط لا نسلم ان شكله الكرة ولا نسلم انه يجب ان يكون للعالم الآخر فلك آخر
وانت خبير بان هذا دليل تمكن ينكر وجوده مطلقا كما صرح به الامام في المحصل فالاولى ههنا ما ذكره الآمدي
وهو ان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار المجازاة بالثواب والعقاب وذلك
غير متحقق قبل يوم القيامة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا عقلا والجواب منع وجوب
رعاية الحكمة في افعاله سبحانه وعلى تقدير تسليمه لا نسلم انحصار الفائدة في المجازاة فلعل فيه فائدة اخرى قد
استاثر الله سبحانه بعلمها اذ لا بعد في ذلك   وجب هلاكه اكلها يجوز ان يقال لكن اكلها يعم الجزاء
وذاتها الآن لكن لما ورد على بقاء ذاتها ايضا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول و
واجيب بانه يقطع دابر الشبهة   لامتناع تداخل الاجسام ولا مانع الآن في الجنة بالاتفاق فلو كان
السماء والارض عرض الجنة الآن لكانا فيها الآن   والجواب منع وجوب الغرض ولو سلم فالغرض التمثيل
بالتقريب فان الوجوب   لانا نقول كلامه تعالى ممنوعة فان قلت الكذب يستحيل عليه تعالى اجماعا ولا شك ان
جواز الجواب قلت الظاهر ان هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي وقد سبق ان
النقض في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لا نقول به نعم يثبت بخبر النبي عليه السلام انتفاء الكذب في كلامه
مطلقا والبيان لم يصح في نفسه بناء على انه نقص فرق بين هذا بحث وهو ان مراد المعتزلة ان يكون الشيء واجبا
عليه تعالى انه اللائق والحكمة المقتضية بحيث لو تركه الحكيم ان يأتي به الا انه يمتنع عقلا بحيث لا يكون مقدورا
له والا لم يكن الباري سبحانه موجبا بالنسبة اليه وهم مع ايجابهم عليه تعالى ما اوجبوه قائلون بكونه سبحانه مختارا بلا
فلان [illegible] دفع اصلا كما نبه [illegible] لان ما ذكره في حيز الجواب محل كلام فليتأمل   ومن استحقاق العقاب
الى العقاب المستحق كما في قوله حصول الصدرة [illegible] بل العفاء اذ لم يرد به بيان حاصل المعنى [illegible] لفظ
لجواز ان لا يخلق الله تعالى فان قلت لا فائدة لذلك الا الانقطاع وانه كعدمه وجواز كونه مشتملا على فائدة وحكمة لا نعرفها

كلام مع السند

المراد بالشبهة الدليل الضعيف

فيه اشارة الى تحقيق الطريق

ما لا يتناهى بعده قلت ليس المراد وعدم خلق العلم بالانقطاع بعده وقعه فيه ما ذكرته بل المراد عدم خلق
بانقطاع العقاب مثلا فلا يكون منغصا معاقبا فيتنعم بلا ملاحظة هذا الانقطاع وبباقي الخلوص
وما تمسك به ابو هاشم الثالث ان الثواب والعقاب لا يتميزان عن مضار الدنيا ومنافعها الا بان الدنيوية غير
خالصة عن الغصة فيكونان خالصين ووجه الضعف ظاهر اذ يجوز ان يكون كل منهما خالصا عن الشوائب مع
الانقطاع بعد مدة اخرى فضلا عن الوجه الواحد فانه كلام مكرر مبني على المحابطة فيه بحث اذ سيجيء في
المقصد السابع ان قصة الاحباط مبنية على استحقاق العقاب وعلى انه للثواب فيناوه عليه ودوام اللذة الا ان
يقال معنى ابتنائه على المحابطة انه لا يتم الا بالقول بها اولا واخرا فليتأمل فلا يتجاوز فيه بحث لان الخلد
اما اللاتناهية من حيث هي او بعد الذهن واياما كان فلا يصح النفي الا بان يجعل مجازا عن فرد فاحش من قتامل
وهو عندهم مبني على استحقاق العقاب فيكون مبنيا على الاحباط كما لا يخفى لان الخلف في الوعد
نقص فيه بحث لانه انما اراد انه نقص في الغصة فهو والنار اراد انه نقص في العقل فهو القبيح العقلي بعينه كما
اعترف به المصنف في امتناع الكذب عليه سبحانه والاشاعرة لا يقولون به فيكتفى بالاستدلال بوعد وفا الوعد
على انه لو كان نقصا يجب تنزيه الله عنه فيفيد وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاول منها التمسك بان الخلف
كذب والكذب نقص في كلامه انتفاؤه معلوم بالضرورة من الدين كما سبق مع انه امكن نقلا ولا يعد الخلف
في الوعيد نقصا على ما دل عليه قول الشاعر وانى وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدي
وما قيل من ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والاولى ان يقال الوعيد اخبار عن
استحقاق الفعل لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في
المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايعاد فلا كذب ولا خلاف في شيء منهما ولما قوله تعالى ما يبدل القول
لدي فلعل المراد به القول الذي لا تبديل لا ملأن جهنم واما عمومات الوعيد مع التنصيص على العفو فالكلام فيه
من ذلك على ان الكفار مخلدون في النار ابدا واختلف في اطفالهم والاكثرون على انهم في النار الخبر
لدخولهم في العمومات كما روي ان خديجة سألت النبي صلعم عن اطفالها فقال هم في النار وقال المعتزلة انهم خدم اهل

اي وورد في الحديث

الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم والقدرية ولانه ورد ولا تزر وازرة وزر اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان
على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منه الكفر فهو في النار وهو اختيار المذهب الاخير لانه جامع للحديثين
واما ذو عالم يحث العمومات الواردة في حق الكفار فهم لانهم ليسوا بكافرين واعطاؤهم حكم الكافرين في الدنيا
لتبعية ابويهم لا يقتضي تبعيتهم اياهم في الخلود في النار الثاني جزء يلك الوجه حكى ان واحدا من شكاك
الحشر اورد هذه الشبهة على الاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني فاجابه بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا
وذلك لان الاطعمة الغليظة يشتد بها حرارة المعدة وينضج بها بحيث لا يحصل مثل ذلك للطعام اذا حصل في
القدر والطبخ انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة القدر التي تغلي ثم انا
لا نتألم بهذه الحرارة فاذا جاز ان لا يكون الحرارة القوية مؤلمة فلا ان يجوز بقاء الحيوة بها اولى وجه
لحوق الرطوبة بالنار غير واجب عندنا ولو سلم فلا يلزم التأدي الى الموت لجواز ان يتمكن الغاذية
من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن ان يدفع هذا بان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما
يتحلل في ابتداء العمر لان حدة تأثير الحرارة فيها حالئذ كان تأثيرها اقل فيكون التحلل اكثر وبعد ط
واما ايراد القوة الغاذية فيسوق اقتضا الضرورة ماخذ الرطوبة الغريزية في الانتقاص ومن هنا الحرارة الغريزية
فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سببا لكثرة الرطوبات الغريبة
لان الحرارة الغريزية اذا ضعفت عجزت عن اصلاح الرطوبات الغريبة وهضمها فيكثر لذلك الرطوبات الغريبة وكثرة
الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة الغريزية ولا يزال يتأكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى ان
ينتهي الامر الى فناء الرطوبات الغريزية فيفنى الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها
فيحصل الموت والحق ان هذا مبني على تأثير القوى والطبائع فيما يترتب عليها من الافعال وهو باطل عندنا
بل الكل بمحض خلق الله سبحانه فاما ان تكون هذه في قبل وصول الثناء وقيل لم لا يجوز ان يبقى تخفيف العذاب
وتفاوت المراتب فالاولى التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان خرق الاجماع بعد الثبوت بالاجماع
ورد الشد آمن الجنة في الاحباط لا نزاع في احباط الطاعات بالكفر فانه المعتزلة وتقاما اهل السنة احتجت
المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله سبحانه لا تبطلوا

ولا تسطلوا احدا فانكم بالمن والاذى اجاب في شرح المقاصد بان من عمل عملا يستحق به الذم مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه حبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حملت الاية الصدقة على مقارنة المن والاذى واذا لوحظ اخراجها وابطالها ثبت معهما وفي ذلك اخلال بنفس لفظ النص ولا داعي الى ارتكابه على ان قد يستدل ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال الحسنة فالجواز حكم ايضا الى رعاية الكثرة لا بالنظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فرب كبيرة يغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله سبحانه ايتقانه قلت ما معنى الثواب وانه منقطعة فالعقد دائمة مع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وسيجيء ان لا انحصار على الاعمال عندهم قد يعمل سحرا ودامه ثابتة بعد التوبة بشرط تكميل الايمان بل العكس اعلى قد ذهب بعضه بان هذا انما يتم اذا اعتبر عدد الطاعات والمعاصي ونسبت تكثر بل العشر او بينهما كافر فيوازن احد حسنة واحد والوزر اعشر سيئات وقال ابو هاشم بل يوازن ويزيد عذابه قد يتبع فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الاية فيكون الشيء موجودا فالحاكم ان يعدوا ما يرد عليها قوله الحسنة من ان العمل مع المعلة اكالذوعيد ذاته يكون ان البطلان فعيف ان المامعه لم يرد جزا بان كلا احد من العملين يوثر في الاستحقاق او والحق انه ليس هاهنا شيء من ذلك بل منع ما هو بطلان الطاعات انما هو انه لا يثبت عليها ومنع الموازنة انه لا يثبت عليها وترك العقوبة على المعصية فقدرها فلا محذور والاقرب فطا فيه بحث لان هذا الكلام انما يلايم تقرير الاحوة لا تقرير الامام الذي اختاره المص لان مذهب الجبائي على هذا قوة المتاخر في حبط السابق بقدره ويبقى نفسه فلا يلزم على تقديريه بها ان فعل بل المتاخر يحبط السابق ويبقى نفسه فان الحسنة يجري بعشر امثالها او فيه بحث لا يستر نالكى به سابقا وهو ان الثواب والمقارنة عندهم ليست باعتبار العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار وما او اه الممنوعة عندهم هي هذا بعينها يقع مقابلة عشر سيئات بحسنة مثلا فاذا احمل التساوي الممنوع على هذا لم يتجه الوجه الاول من الجواب فتامل فلا يبعد لو ثبت في غير صورة النزاع فيه بحث اذ لعلهم يقولون لا استحقاق بالصغائر المعرفة كما به الحليم مقدار الامر بقوله تع ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم واما الصغائر المقرونة بالكبائر ففيها الاستحقاق مع عدم ايضا يجوز ان يعفو الله سبحانه عنها ويمكن ان يقال لم يثبت عنهم للقول باستحقاق العقاب بالصغائر اصلا ولكنا وهم به في الحكم اسند الالهام على نفسه بالاية الكريمة ويدل على الكلام لهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدفع

العقاب كما لا يخفى على المنصف واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والكبائر ولما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغير قطعا فلا اسم يكون الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يرد الحاجة الى الشفاعة ويمكن ان يقال لا شك في عموم الذنب للصغائر والكبائر ولا دليل على التخصيص واما قوله لذنبك فقد سبق ان معناه الذنب اهلك ولا يخفى عمومه للصغائر والكبائر على ان كون ذنبه صغيرا لا يفيد تخصيص ذنب الامة ومن طرحه اثباتا لزيادة الثواب اعترض عليه بان الشفاعة لو كانت حقيقة في ذلك لكنا شافعين للنبي عم حيث نسال الله زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا اجيب بجعل ان يعتبر في الشفاعة كون الشفيع اعلى من المشفوع له واما القول بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى نفسه الا على سبيل الشبه والمجاز او الشفاعة انما يطلق في العرف على دعاء الرجل لغيره كما يدل عليه الشفاعة من الشفيع كان المشفوع له فردا يجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه وهو عام او فيه بحث اذ لو ابقى ما يفهم من ظاهر الاية على عمومه كان عمومه لزم ان لا يثبت الشفاعة اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص فالام سهل والخاص مقدم على العام لان الخاص قطعي والعام ظني وهذا على من سلك في شبه القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان العام قطعي كالخاص ولا اذا خص منه البعض فالجواب ان يقال نفي نفع الشفاعة لزيادة الثواب حيث علمت للمؤمنين اتفاقا والعام الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه بالاحاديث الواردة في الشفاعة لاهل الكبائر والله اعلم من حيث هي معصية اي لكونه معصية قال في شرح المقاصد الندم لخوف النار او الطمع للجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم لكونه معصية ام لا والحق انه لا تتعد لان معنى كونه معصية انها تبعد من الجنة وتقرب من النار ولا يتوصل منها الا بهذين الغرضين نعم خلوص التوبة ان يكون لوجه الله لا لطمع جنة ولا لخوف نار ولكن التوبة من المعصية من حيث هي معصية نعم الكل والله اعلم مع عزم ان لا يعود اليها اعترض عليه بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهوله ونحوه فالعزم على ترك المعاودة لا يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال واجابه بعض من فضلاء الشارحين ورد بان الندم او وفيه بحث لان قوله مبني كلام المص

[illegible]

قوله ح

ان الظرف متعلق بالعزم ومبنى البحث على انه متعلق بالنفي المستفاد من لا يعود ويجوز ان يتعلق بالعود
ايضا وهو قول قال كتعلقه بالنفي كما في الواجبات قيل لا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس
والمقيس عليه فان ترك القبيح لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب فانه
لكونه اثباتا يحصل باتيان واجب دون واجب ورد بان الكلام في الواجبات التي صدر عنه ترك الاتيان
بكل واحد منها على حدة على كالصلوة والصوم والزكوة مثلا فان افراد واجب امران ترك الاتيان بها
منها على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت وظاهر ان تمام الامتثال الامر لا يحصل باتيان واحد منها
دون آخر بل باتيان الجميع كما ان تمام الامتثال بالنهي لا يحصل بترك واحد منها دون آخر فيرد
فلو لم يصح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لكن لم يبال بطل اتفاقا فكذا المقدم احيا الموتى
فيبعثهم انتقوا بل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ولكن توقفوا
على عود الروح وما يبقى من امتناع الحيوة بدونها لروحهم والاتيان ذكر في الحيوة الى مدة التي هو الغدو
على الافعال الاختيارية لكن يشكل بهذا الجواب بمنكر ونكير على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وتوقع
الاشكال بان الجواب الروح بلا آلة تعذر لان المكلف الشرايع هو الروح المدرك وهو مبدأ الاعمال فلا
من حضوره عند المجازاة سواء يعود الى البدن ام لا وانت خبير بان الاتفاق المذكور يقتضي ان يكون
بالة البدن ولو كان يسوق على ذلك قائل واخبار مروية عن النبي عم روي عن ابي هريرة
انه قال قال رسول الله صلعم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر
النكير الحديث طويل افتح المنكر بعد النون لا قبل صفة لمن تقدمه بالاولى والثانية من وبت
الاعضاء القبر فيكون الآية الكريمة حجة على التكذيب لا الواجب بان المراد الاولى بالنسبة الى ما
بتعوذ في الجنة فانه بل على الحوض اختلفوا ان الحوض هو الكوثر او غيره استدل على الاول
بما روي عنه صلعم انه قال فيما انفا حديث اتدرون ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال نهر فانه نهر وعدنيه
عليه خير كثير هو حوض يرد عليه امتي الحديث وقال القاضي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على
الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما بين المحشر يدل عليه ما روي عن انس رض سألت النبي عم ان يشفع لي يوم القيمة

لا يصح اتيان بعض الواجبات دون البعض

الظاهر باكرا الجد او بين البدن والجسد فرق

فقال

فقال عم انا فاعل فقلت ان لم القك فاين اطلبك فقال عم اطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال عم فاطلبني عند الحوض
فاني لا اخطئ هذه المواطن الثلثة وبالجملة وجب الكوثر بعد الحوض وانما انفصل الكوثر لان الكوثر يستمد
منه ينصب فيه ماؤه كما روي في بعض الاحاديث ثم قيل انه الشرب منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار
وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار وقيل ان من شرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول
النار لا يعذب فيها بالعطش بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشرب منه
الا من ارتد منهم الظالم العياذ بالله ان كنت الاعمال من التي يعوزن وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات ظلمانية فتوزن وان اعلم ان الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصيرورة او للتعدية
كان الاصل كان المصدق صار ذا امن ان يكون مكذبا وجعل الغير آمنا من التكذيب والمنافي لغة ويتعدى بالباء
للاعتبار معنى الاقرار والاعتراف وباللام معنى الاذعان والقبول كذا في شرح المقاصد بما علم مجيء
به ضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلوة
وحرمة الخمر حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة مثلا عند السؤال عنه كان كافرا عند الجمهور وقيل هو
المعرفة فيلزم الفرق بين المعرفة والتصديق بان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار
المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف
المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر والايمان الشرعي
يجب ان يكون من الاول فان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع صدقه في قلب ضرورة
من غير ان يثبت له اختيار لا يقال له في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كذا في شرح المقاصد وفيه
بحث لان من حصل له تصديق بلا اختيار والتزم العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي
بالنظر في معجزاته اختيارا ولم يلتزم العمل بموجبه بل عاند فهو كافر اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان الشرعي
هو الاختيار في التزام موجب التصديق لا غير وهذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء امرا زائدا على التصديق
قلبا مل وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة ولا يشترطون التصديق والمعرفة حتى ان من اضمر الكفر واظهر
الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم ينطق به لا لاظهار ولا اقرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد

الاعتبار ظ

الدين ظ

والمذكور في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة واذا خلا قلبه عن الاعتقاد فهو منافق
فلانه لم يكن مؤمنا وقد يلتفق بينهما بان ما ذكره القاضي هو الايمان المنجي من النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان
مطلقا هذا وانت خبير بان نتيجة الايمان هو الدخول في الجنة ونتيجة الكفر هو الدخول في النار فالقول بايمانه مع
الخلود في النار كما ذكر في شرح المقاصد مما لا وجه له وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بحقية ما جاء به الرسول صلعم
ويشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية
فلا يجعل من الايمان لكونه اسما للفعل المكتسب لا الضروري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان
الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه به يكون الايمان هو الاقرار فقط   وقال عم الايمان
ان يؤمن بالله وملائكته الحديث اي الايمان الشرعي ان تصدق بوجود الله تعالى وبالامور الدينية واليوم
الآخر هو القيامة وصف به لتأخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث والحشر وغيرها
من الامور التي اخبر عنها الشارع ومنها الجنة والنار الاول ان الايمان لو كان عبارة عن التصديق بما ذكر لزم ان لا يكون
آدم عم مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل لعدمهم قبله وفي زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسول داخل
في ايمانه ايضا انه نفسه كان رسولا وآمن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن به نفسه المؤمن
كونه رسولا من عند الله وانه كان مؤمنا بان الله في ظهره رسلا الثاني ان الرسول اخص من النبي فكل فرد اول الكتاب
فليس في الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء مع وجوبه وجوابه المراد بالرسول ههنا المشترك بين الرسول والنبي
وهو المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده سواء كان صاحب شريعة ام لا وقد يجاب بان الانبياء تبع الرسل فالايمان بهم
ايمان بالانبياء   وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان عندهم اسم
لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قال والمعاملة الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان
والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا
في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة
كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان ودخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا للعاقل

اي هذا كلامه   الاول ان الآية لا تخفى ان هذه النصوص حجة على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار اللساني كالكرامية
وليس بحجة تفيد القطع بكون الايمان عبارة عن مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بذكر الايمان
لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه كما يدل عليه قوله عم الا ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت
فسد الجسد كله الا وهي القلب الى ما الحديث فيفيد اعتبار عمل القلب لا عدم اعتبار عمل اللسان كما لا يخفى   والا لما جعله
كله فان قلت لم لا يجوز ان يكون عطف الجزء على الكل ههنا اهتماما بشانه وتنبيها عليه لكونه كمال الايمان وسببا لترتب ثمرته
عليه قلت ما ذكرته خلاف الظاهر لا يصار اليه ما لم يعرف من الظاهر الذي هو خروج المعطوف عن المعطوف عليه قال الرشد
ومنه قوله تعالى الذين آمنوا الآية بيان الاستدلال بالآية على المدعى مبني على ان المراد بالظلم المعصية
وقيل المراد به الشرك لما روي انها لما نزلت شق ذلك على الصحابة رضه وقالوا اينا لم يظلم نفسه فقال عم ليس
ما تظنون انما هو ما قال لقمان لابنه يا بني لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم فح يجب ان يقال المراد بقوله
آمنوا الايمان الظاهري بان الديه منهم بحسب ظاهر حالهم من الاقرار باللسان الذي هو ظاهر على التصديق
ويخلط اللبس بالظلم ان لا يكون ايمانا فقط او يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان ولم يرجعوا
عنه الى الكفر معارضته بالاجماع او المعارضة انما يتوجه على ما نقله من تفسير القاضي فلا   ولما ان كان عم الاسلام
هو الايمان فان قلت ما ذكره من اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور في المصابيح وهو ان جبريل
عم جاء الى النبي عم فقال اخبرني عن الايمان فقال النبي عم ان تؤمن بالله وملائكته الحديث فقال اخبرني عن الاسلام
فقال ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وغير جواب قلت قد سبق ان الدليل
الواحد لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما ذلك الواحد حديث والمتعدد آيات فينبغي ان يحمل تفسير الاسلام
في الحديث على تفسير ثمرته   والظاهر المطابق لما نقلنا ان المراد ان يكون الخطاب في قوله تعالى فيكم ثم المخصوص الذين
عملوا الصلوات الآية اشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي امر به كما ذكر الشارح فيما سبق ولم
يذكر ملخص   ان صلوتكم لو صح هذا لزم ان يكون الصلوة وحدها ايمانا مع انه فعل جميع الواجبات عندهم
مجاز الظهور العلاقة وهي كون الصلوة من شعب الايمان ومن ثمراته ومن الدالة عليه والا قاطع طريق منهم
بل كلهم عدول والعلماء لم يختلفوا في قبول مراسيل الصحابة وانما اختلفوا في مراسيل التابعين ولا يسلم ان عدم الاختلاف

يعم المؤمنين قطاع الطريق يحتمل ان لا يدخل النار نعم ذلك العموم اما لان في الآخرة اربابا ماموا اما لان التقييم لا يقتضي
استيعاب المضاف اليه حتى قال صحيح ما تابع في السؤال لمن روى عن ابي ذر رضي الله عنه قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه قوله ص
ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال صلى الله عليه وسلم ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت
وان زنى وان سرق فقال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت وان قال وان زنى وان سرق ع
زنى وان سرق قال على رغم انف ابي ذر صرح ابن مالك بان حرف الاستفهام مقدر في قول ابي ذر رضي الله عنه وان زنى
وان سرق اي أدخل وان زنى وان سرق ويقال ارغم الله انفه اي الصقه بالرغام وهو التراب ويستعمل
في الذل والعجز عن الانتصار والانقياد على كره ومما ينبغي ان يعلم ان تكرار ابي ذر ليس للانكار بل لظنه ان
عموم التعجب لحصه تكراره وورد عليهم شبهة الاعمال حيث بان تارك الاعمال لم يؤمر ليس تركها وانما
مأمور به في كل حين فاعتبر تفاديا فكان الدفع لحرج مشترك الالزام لان الشرك ينافي الايمان اجماعا
انما يظهر اذا كان التصديق بالجميع معتبرا عند المعتزلة ايضا والا فلا اجماع على ما ذكر ثم هذا الاعتبار
مذكور في شرح المقاصد كما مر وان لم يذكره اعتمادا على ضبط المذاهب لا على ما في الكتاب حيث يدل
التصديق قام ايمانا مقام المجمعة فليتامل وان نقض بانه مركب يرد عليهم لان الحديث على ما هو
عليه يدل على ان الشهادة اعلى واشرف من التصديق القلبي بجميع ما علم مجي الرسول عليه السلام به بالضرورة
وليس كذلك ويمكن ان يدفع بانه مخصوص بالاجماع او يقال انها افضل منه من حيث انها الحقن الدماء
والاموال لا لانها افضل منه من كل وجه او المراد باضافة افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا الزيادة
على المضاف اليه اي الشهود المعروف من بينها بالفضل بين اهل الملل قول لا اله الا الله وبهذا يندفع ما قيل
من ان الحديث يدل على افضلية قول لا اله الا الله محمد رسول الله من الحج والصلوة واشباهها مع
ان الامر بالعكس وايضا ما قيل في الجواب من ان افضليته من حيث انه سبب لعصمة الانفس والدماء والاموال
لا مطلقا ففيه بحث لان الصلوة والحج واشباههما كذلك يمكن ان يقال الافضلية من حيث انه اي الكلام
الكلام عالم يوجد بغير شيء منها ففيه بحث لا يعتد به في غيره من الاعمال وهو التقدم والتوقف عليه
الايمان بضع وسبعون الايمان الكامل الذي في اعلى مراتبه وهو المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية

فرضها

فرضها وواجبها ومندوبها البضع في العدد ما بين الثلث الى التسع وبعض يفتحها وهو ما بين الثلث الى
التسع وهذا الحديث حجة على الجوهري حيث زعم ان يقال بضع سنين وبضعة عشر رجلا او بضع عشرة امراة
فاذا جاوزت لفظ العشر ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون قيل المراد بالعدد المذكور مجرد الكثرة العزو م
لان فضائل الايمان اكثر منه وبعد في نظري والله اعلم ان المراد المبالغة في الكثرة لان السبعين يستعمل في الكثرة
كثيرا كما في قوله تعالى في سلسلة ذرعها سبعون ذراعا فلما زاد على ما يستعمل في الكثرة بعد ذكره ان المعنى انه اكثر
من الكثير وذهب بعض العلماء الى ان المراد بسبع وسبعين في عددها في رواية الايمان بضع وسبعون ونقل
الراغب الاصفهاني في الذريعة ان الفروع الكلية ثمانية وسبعون واستخرج ذلك على وجه لطيف ان
اراد الاطلاع عليه فلينظر فيه بسبب اطلاق اسم الايمان في مكوناته اعمال السلف حيث التسع كون
الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي كونها جزءا منه ولا بد على الالزام انتفاؤه لجواز ان يكون انما البعث بجزء علام ط
اجزاء غير اصلية نظيره ذلك انه لو قرأ سورة بتمامها كان كلها فرضا واذا ترك بعضها لم يكن تارك فرض
وان قلنا هو الاعمال فعلها وتركها اما اذا اريد به مطلق الطاعة فرضا كان او نفلا تركا كان
او فعلا كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المحافظة عليها وتركها واما اذا اريد بها
ما عدا المفروض منها كما ذهب اليه آخرون فازدياده انما يكون بحسب ازدياده وانتقاصه بحسب
انتقاصها او بعدم وجوبها كما في الحج والزكوة للفقير الاول القوة والضعف قيل هذا مسلم لكن لا طائل
تحته لان النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فان الزيادة اكثر ما تستعمل في
الاعداد ولهذا التفاوت من الكيفية اعني القوة والضعف فخارج عن محل النزاع ولا شك ان
التصديق التفصيلي اه قيل تلك التفاصيل لما كان الايمان بها اجمالا حاصلا قبل الاطلاع عليها
لم يقل الايمان التفصيلي اي الزيادة بل من الاجمالي الى التفصيلي فقط نعم يتصور ذلك التفاوت في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فكلما ازداد ذلك الجملة ازداد التصديق
المتعلق بالايمان بالوجه الثاني صرفه الى ما يعود لها بالوجه الاول ايضا باعتبار هذه الدلالة اعني دلالة
قوله تعالى ولو انفقت اللام نفي مستبعد كما لا يخفى وهو عندنا عدم تصديق الرسول سواء كان مكذبا له او شاكا في صدقه

تتبع فيه الغزالي

واما ما ذكره في نقد الفاضل من ان الكفر انكار ما علم بالضرورة مجي الرسول به فلعل مراده بالانكار عدم التصديق
ليس الشك لانا نقول انهم مصدقون حكما او هو بهذا التقدير يرتفع ما يتوهم من انه يلزم ان لا يكون النائم مؤمنا اذ
لا تصديق له لان النوم مضاد للعلم عندنا وجه الاندفاع انا اذا صح جعل التصديق المحقق في حكم الباقي
ما لم يطرأ عليه ما يضاده فهو مصدق حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع
في كلام بعضهم ولا تنافي بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه وهو عند كل طائفة تقابل ما فسر
به الايمان وفي شرح المقاصد بانه لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان التقابل
لا يلزم ان يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتامل وبطلانه ظاهر لاستلزامه ان يكون النصارى مؤمنين
فكانت الخوارج كل معصية كفر فان قلت يلزم على مذهب القائلين بان الايمان التصديق بالجنان
والاقرار باللسان وعمل بالاركان ان يقولوا بما قال به الخوارج بناء على ان الشيء ينتفي بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم
بين الكفر والايمان مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت اجيب عنه
بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو
الذي يعد العمل ركنا منه ومحل الخلاف ان مطلق الاسم للاول او الثاني وقد اشرنا فيما سبق الى وجه دفع
آخر فليتذكر وهم الدهرية المفهوم من شرح المقاصد ان الدهري اخص من ذلك لانه قال الكافر ان كان
يقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل وذهب الخوارج
الى انه كافر وذهب الازارقة الى انه مشرك لانه يعمل عمل الله تعالى وعلل الغير وهو بعض الشيطان او غيرها
والحسن البصري الى انه منافق اي يظهر الايمان ويبطن الكفر واصله من نافقاء اليربوع اي اخذ من نافقا
وهي احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء وهي الجحرة التي يقصع اي يدخل
فيه ضرب النافقاء برأسه فينشق ويخرج منه والحق ان مذهب الحسن راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه
على انه مؤمن في الحالة وان لم يكن مؤمنا كاملا لان الوجه الثاني من وجهي الاستدلال له على مذهبه يدل على انه كان يقدم
بكونه كافرا اللهم الا ان يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه على قولهم نزيل فيه شيء وعلى هذا يئول الكلام الى اهل السنة
والمشهور خلافه وفي بعض الكتب ان الحسن البصري رجع عن هذا المذهب المراد لم يحكم بشيء مما ذكر الصانع

اصلا وقد يجاب بان الحكم بانتفاء التصديق به ولا شك ان من لم يعرف بما انزل الله فهو كافر وفسق لان السياق
صريح في ان المراد بالحكم بما انزل الله تعالى هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا معناه الاصطلاحي الذي
هو التصديق قلنا المراد من جحد وجوبه وايضا يجوز ان يكون من التغليظ بطريق الاستعارة كما يغلظ
لتارك الصلاة في الوعيد عليه قلنا العلة في ذلك وايضا يحتمل ان يكون قوله لا يصليها صفة مخففة كما في
في الاثم الصلاة الا ايضا تخلف الا بالايمان فيه بحث لانه يؤدي الى نفي جزاء المعصية مع الايمان من تخلف موازينه فلم يلق
عنه رضيه على ما نطق به القرآن وحمل على انه عاقبته ذلك لم يقل به احد من المفسرين فالاولى ان يقال انه نزل
الكافر منزلة المكذب اذا صحت الآية فاحمله للوقف مساغا على قاعدة العرب كما في قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى
لو كانوا يعلمون لتنقطع بان يفضي لنا مستبس ليس بمكذب والفاسق مخرج عنه ممنوع بالمعصية ان قلت قد
ورد في الصحيح من الاحاديث ان الامة يبعث غرا من آثار الوضوء فكيف يكون الفاسق مسود الوجه في
ذلك اليوم قلت لعله يرد من الكلام في فاسق يكون فسقه بترك الوضوء انما هو انه من اصحاب الشمال
قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فحينئذ يكون مرتكب الكبيرة منهم كما سيجيء امثاله وقيل هم الذين هم شوم وشر
على انفسهم فكذلك يمكن المنع لان الشوم والشر بالكفر وقيل الذين يسلك بهم الى النار شمالا والظاهر المنع
جد انطباق باصحاب الشمال فلا بد من هذا البيان اذ الظاهر من الآية حصر اصحاب المشأمة على الذين كفروا فلم
يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه ايضا بكونه منهم كافرا لم يصح ذلك الحصر والجواب انهم ليسوا ضمير الفصل لان شرطه
على ما بين في النحو ان يكون الخبر معرفا باللام او افعل منه او فعلا مضارعا فعدم الحصر حظ مع عدم تكذيبها
فيه فلا مبنى على توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا باياتنا وتبديله بقوله مع عدم كفرهما لا يجري نفعا
لانه غير مسلم عند الخصم الكبر من يدخل النار فقد اخزيته لا يقال هذا حكاية كلام الابرار ولا يمتنع الكذب
عليهم لانا نقول هو في معرض التصديق [illegible] ان يقال يحتمل ان يكون الاخزاء من الخزاية لا من الخزي
فلا يكون الوسط في القياس الذي ذكره ولا ينتج الا استدلال والا لزم ان كل مجرم مكذب بالمرام والمجرمون الكاملون
او المجرمون المخصوصون والجواب عنه فيه منه يمكن ان [illegible] ايضا بان الا تقال انه يكون في التصديق
عن التكذيب ومقابلة الكافر تعالى عليه غيظا للمؤمنين يدخلون في الذين اتقوا اللهم الا ان يقال مسوقا ببعض

وانت خبير بانهم قد برهنوا
ان لا قديم سوى الله تعالى

فقوله اي النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكون كفر من الاقاويل الفعل في جواز امنهم قطعا وقوله
هو آية المنافق فيحتمل ان يراد المنافق في الاعمال لا الدين وقد يقال لا معنى لعدل الحسن لان النفاق اظهار الصلاة
مغاير الباطن والفاسق من صلحت سريرته وظهر فساده فكان ضد المنافق وانت خبير بانه اذا كان امر او بالمنافق
مبطن الكفر ومظهر الايمان لم يبق ما ذكره   احتج المعتزلة قال في شرح المقاصد في كلام المتأخرين من المعتزلة ما يرفع
النزاع وذلك انهم لا يمنعون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى السمعي الممدوح
وغاية التعظيم وهو الذي سمي الايمان الكامل في عرفهم الاعمال وتنفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة
هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجع بعض المذهب الى الاعراض كما قال في نفي الصفات زائد
ما هو من قبيل الاعراض والافعال وهم يعترفون بان من اهل الطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بحسب اللغة
القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين المؤمن وغيره   لا يكفر احد من اهل القبلة معناه ان الذين اتفقوا
على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول اخر كمسئلة الصفات
وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد لا يكفر المخالف
للحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم
بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد وتحكم اراد ان اعتقاد قدم شيء من
الحشر كفر والاتفاق وذهب كثير ممن حكى عن الاسلام الى قدم بعض الاجسام والعقول من ارباب الكاشفة قدس الله اسرارهم
ذهبت الى قدم العرش والكرسي دون سائر الافلاك فالاوجه للتكفير اذ لا تكذيب فيه للنبي عم ما اعلم
كلا يخالف يكفر نافي تكفيره الا من قال المسلم بالكافر يكفر لقوله عم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما
ويجيء جوابه   لم يجب النبي عم قال في شرح المقاصد ولقائل ان يجيب عنه بان التصديق بجميع ما جاء النبي عم
اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير
المخالف فيها كحدوث العالم فكم من مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حدوث وحشر الاجساد
قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا والحاصل انا نقطع بان من وقف على التفاصيل ولم يكن كذلك
كذلك   بالخلاف الجلال ان ارباب الاجمال فانهم لا يقدرون على تنقيح الدليل   ومع قوله لم تتناهى مقدورات الله ايضا

فيه ضعف من وجوه

قد سبق

قد سبق انهم قائلون بواجب الوجود فقد كفروا بهذا وبتكذيبهم الرسول ايضا   او الملزوم المخالف في الاول قال
يلزم صفة من كان من الاشاعرة انما الشيعة اجمعا قائلون بخلق الالفاظ كما سبق والمعتزلة لا يقولون بخلق الفعل فعلم
بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين   تكفير الستة او السبعة الاظهر ان يقال تكفير السبعة او الثمانية   مباحث الامامة
عن كل الامة كانه اراد   بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رايهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة
ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا يخفى ما في الشروط كثرة وعلى اشتراط الوحدة ويمكن ان يقال
انها بالمعقولات اشبه من جهة انه لا يتعلق بجميع الامة خاصة بخلاف الامام الجاهل والفاسق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي
ان لا يتعلق الشخصي بما على الامة انها اماما   وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا اي يجب علينا بدليل
عقلي الا ان الوجوب على الله مع ان الوجوب على الله كانه مذهبهم في الجملة بناء على انه لو وجب على الله تعالى
كما خلا الزمان عن امام ظ   كهشام الفوطي منسوب الى الفوطة بالضم وهي موضع بالشام كثير الماء والشجر
واما ما وجب علينا سمعا اعترض عليه بانه لو وجب علينا لزم انطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك
الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة
لا تجتمع على الضلالة فان قلت الضلالة انما يلزم لو تركوا عن قدرة واختيار قلت عجز كل واحد لا ينافي قدرة
الكل ولو اريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الامامة فنقول فيه سوء الظن بالامة   وبكروا الى سقيفة
بني ساعدة بكرت ابكر بكورا وبكرت تبكيرا وابكرت وباكرت كلها بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة
وسروا دفن رسول الله صلعم توفي النبي عم يوم الاثنين ودفن عم ليلة الثلثاء على قول والاصح انه
ليلة الاربعاء   توقف الكل على مصالحهم من قدم ابي لم توقف عليه اي رجع حرمانه   كالعربان والبدوي
العربان جمع عرب والبدوي جمع بادية بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا جفا اي من نزل بالبادية
صار جافيا   ولا يبقى بعضهم على بعض منع قوله ابقيت على فلان اي رحمته والاسم منه البقيا بضم
الباء قال الشاعر فما بقيا علي تركتماني ولكن خفتما صرد النبال وكذا البقوى بالفتح   ان تركهم النصب
اي النصب الجدار الشرط سواء كان ترك نصبه بنصب فاقد ما ام لا   انما الوحدة اقاموا واجد الجامع بشرائطها
قيل هذا بناء على قول السائل بشروط الامامة فلما وجد في عصر الافاضل جزم بانتفاء الشروط في كل الامة حالا
وجه

وكره الطوسي في التجريد

قال لا يوجبونه لما ليس علينا بلطف اجاز الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف فتصرفه لطف
لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ورد قولهم بانا لا نسلم انه وجود
بدون التصرف لطف وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته والسعي في خدمته
منه الاعجوب كما هم فان قيل لعله ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها العاقل كجحر
من المسك وقالوا تارة اه وما علم حجة الكل منها من دليل الاخر لم يتعرض لجوابها على الذب على
الحوزة الذب المنع والحوزة الناحية وبيضة كل شيء حوزته تحقق الامامة بدونها تحقق الامام مع
غايته انه يجب دفع بعض الشرور وعند عدمه يمكن دفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله لا يترك كله
ان يكون قرشيا الحكمة فيه انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الرئاسة فيهم كالكرم والسخاء والغيرة والهيبة
في نفوس العرب ولم يكن في غيرهم ما كان فيهم على سرية السرية قطعة من الجيش تبلغ اقصاها
اربعمائة رجل فهي المعجزة المراد بالمعجزة معناها اللغوي ولو قال الظاهر الكرامة لكان اظهر والحق
لا نم اه وايضا ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد عهد النبوة ويثبت ايضا ببيعة اهل الحل
والعقد ينبغي في آخر المعتقد نقلا عن الامام الرازي انها تثبت ببيعة بعضهم ايضا بان يبايع
الظالم من هو من اهل الامامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه فتؤدي الى الفتنة
وسعد ينقض في التيسير انه يجب عند الاستيناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين من يتبع الحق واما المعاند فلا يتعاظم
للنقل ايضا فهو محل الاجتهاد والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحظورات وما لا يدرك كله لا يترك كله
وعند الشيعة وعند الراوندية اتباع الكلام ابن الراوندي انه عباس رض اما النص فلم يوجد
وقيل نص على ابي بكر رض فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في الصلوة وقال بعض اهل الحديث
نصا جليا وهو ما روي انه عم قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان
ثم قال يأبى الله والمسلمون الا ابا بكر فتعيينه امامة على يده عليهم ان من شرط العصمة قد عرفت انها
امر خفي لا يعلمها اهل البيعة ويكون من الامور الخفية التي لا يعلمها الا علام السرائر او جعلوا النص على
الامام فكيف يدعون عصمته على رض وتعين امامته لانه زنديق الزنديق في الاصل منسوب الى زند

تعين

الزنادقة اصحاب مزدك نسبوا الى زند فعرب الكلم ... فقيل زنديق

قال صدر الدين ويكون العوفيه بتنوع طائفة ... جاز والا فلا ... والحق جوازه

هذا على وفق ما ذكره الامام في التفسير الكبير في شرح المقاصد معرب زنديق وربما ... بعض الافاضل

وهو اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب المجوس الذي جاء به زردشت وهم يزعمون
انه نبيهم من انكار المجتهدين بعضهم على بعض وقيل ان عليا ابن العالم نقيل ما لكا وانما حمله بعض قومه
فظا لانهم اسروا على ظن انهم ارتدوا وكانت ليلة باردة فقال خالد رض ادفئوا اسراكم او لفظا
غيره معناه معنى ادفئوا وكان ذلك اللفظ لغة التي طيء بمعنى اقتلوا فظن ذلك الشخص انه امر بقتل
الاسارى فقتل ما لكا واما قوله في بيعة ابي بكر اه ومعنى وقى الله شرها شر الخلاف الذي كان يظهر عندها
بين المهاجرين والانصار رضي الله عنهم اذا ظهر عنده ولم يكن منه كقوله تع بل مكر الليل والنهار وليس
منها ما يظهر عندها ومعنى ومن عاد الى مثلها فاقتلوه ان من عاد الى مثل الحالة الموجبة لتبديل الكلمة
يقول الانصار منا امير ومنكم امير فعليه اه اشتراك تعليل لحصر العلي في المعنيين ورجا حمله انه لفظ
مستعمل في معنى ثالث فهو معنى مجازي لا يصار اليه الا بالدليل لا معنى حقيقي لان المجاز خير من الاشتراك كما
ثبت في الاصول لا ينافي شموله لغيره لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب كما تقرر في
موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكوة حالة الركوع يتحقق على بناء على انه الذي اعطى خاتمه في الصلوة
مبني على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم راكعون
او بمعنى انهم خاضعون الاول خبر الغدير والثاني فيه انه غاية الدلالة على استحقاق الامامة
في مآل لكن من ابن يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله كما هو مدعاهم يؤدي الى الكذب فان عليا
ليس بمعصوم ... كان السلام معه له وحفظ ولا جارا لمن كان النبي عم جار له وجه ولا ابن عم لمن كان
النبي عم ابن عم له فانه عم ابن عم الجعفر وعلي ليس كذلك بل ابن عبد الله لانه اخوه فان كل واحد يعلم
مرادنا اه قيل يجب ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد من التخصيص الذي
يحتمله اكثر العمومات وليكون اول بافادة الشرف حيث قرن موالاته النبي عم وهو فظ ولان مفعل بمعنى
افعل لم يذكره احد اجيب عنه بان المعول عليه المتولي كان للامر والاولى بالتصرف شايع في كلام العرب
منقول عن ائمة اللغة قال ابو عبيدة هي مولاكم اي اولى بكم وقال عم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي
الاولى بها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل

الشخص

الشيء الى الشيء

قال الاكمل

وانه لا يستقل بالاستقلال للقيام مقامه اي بطريق التعيين فانه لو كان هرون بعد وفاة موسى عم لنص خلافته
وبهذا التقرير لو ثبت مدعاهم والا بيد ما يقال غاية الدلالة على استحقاقه الامامة لا على نفي امامة الثلثة
فتامل قال الامدي الوجه الثاني اه انما اورد كلامه لان قول المص في الجواب بل لان نفاذ امر هرون اه انما يلائم
هذا التقرير لا تقرير المص نفسه ومن لوازمه استحقاق الطاعة اه فيه ان من لوازمه استحقاق الطاعة حال
حيوة موسى عم واللازم باطل في حق علي رضه وقد يجاب بانه لا يمكن كمال الدليل في حق زمن النبي عم لان دليل الطاعة
فيبقى معمولا في حق زمن الوفاة لكان اول وجه الاولوية ان النبوة المستثناة وان قيدت بقيد له بعدي
الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الفريقين فالمستثنى في الحقيقة مطلق ستدعو الخلع امراء المؤمنين
فيه انه لا يدل على عدم التراخي عن وفاته عم قل للمخلفين من الاعراب الاية اي للذين تخلفوا عن حرب
الحديبية وان القوم المذكورين بنو حنيفة وكانوا قد ارتدوا ولهذا قال تحكم من مال تقاتلونهم
او يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام او السيف وقيل المراد القوم المذكورين فارس والروم ومعنى
يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس فقبل منهم الجزية وان لم تقبل من مشركي العرب
اتفاقا ومن مشركي العجم ايضا عندنا في رفضه جعل الامامة شورى بين ستة اي جعلها شورى بينهم
فيها وبعينونه من مواضع بجاهج يسايحى اذ لا تكون الافضل اه لعل هذا الزاعي اخذه عند امامة
المفضول كما سيجي الا ان قوله سيما عندهم يشعر بان ما قبله على عمومه ففيه ما فيه الثالث قوله
عم لابي الدرداء اه اعترض عليه الشيعة بان الحديث المذكور لا يدل على انه افضل بل على ان غيره ليس
افضل منه في زمان يكون مساويا بالجملة يجوز ان يكون افضل في وقته اي يكون الافضل عنده و زوجه هذا الخبر
هو و بعد ذلك يكون غيره افضل منه والجواب حق الاول انه مفهوم هذا الخبر بحسب مفهوم اللغة وان كان انه غيره
ليس افضل منه الا انه مفهوم بحسب العرف انه افضل من غيره لانه حيث يقال ليس في هذا البلد احد افضل من
فلان يفهم كل احد انه افضل اهله والعرف اذا عارض اللغة فالترجيح للعرف وايضا يروى ان ابا الدرداء
كان يمشي امام ابي بكر رضه فقال له عم اتمشي امام من هو خير منك فقال له ابا الدرداء ابو بكر خير مني فقال النبي عم والله
ما طلعت الشمس في هذه الفقرة على ان المراد افضليته مطلقا لا مساواته كما لا يخفى وعن الثاني ان تقييده بالوقت

ما لحظ فيه العرف اذا عارض اللغة فالترجيح للعرف

ابضاحه

خلاف

خلاف الاصل لان الاصل عدم التقييد سيدا كهول اهل الجنة اي سيدا الكهول الذين
يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض اهل الجنة كهولا حتى كونه في الجنة حتى يشكل بفعله
عم اهل الجنة جرد مرد لو كنت متخذا خليلا الحديث الخليل الصاحب الوادّ الذي
تفتقر اليه وتعتمد عليه في الامور فان اصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت من الخلق خليلا ارجع
اليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات لاتخذت ابا بكر ولكن الذي الجأ اليه واعتمد عليه في جملة الامور
ومجامع الاحوال هو الله تع بل جميع ما قاله فيه ان نصرحه بالابناء والنساء يابى عن ذلك
لدخولها في نفس الا اللهم الا ان يقال ذلك التصريح لزيادة شرفهم في ذي الثدية كان
رجلا منافقا في زمن النبي عم وصار خارجيا في زمن علي رضه وكان له ثدي مثل ثدي المرأة ينقض
ديني اي ينقض حينئذ ما يقتضي علي من بيان الحق واظهار كلمة الصدق وينجز وعده اي ياتي بالموعودات
بابي انت وامي اي فديت بابي وامي والاجماع منعقد على ان الانبياء افضل من الاولياء
قيل الاجماع انما هو على تفضيل النبي على الرسول لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض
الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن التبليغ كما ارسله الملك الى الرعايا بالتبليغ احكامه
الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لجمعه بين الولاية والنبوة ورد بان في التبليغ من الحق الى الخلق
ملاحظة للجانبين فيتضمن قرب الولاية وشرفا لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية
باعتبار تضمنها للولاية خارج عن المبحث فان التبليغ من الحق الى الخلق له جهة الى الحق هي الولاية وجهة
الى الخلق هي الرسالة والبحث في تفضيل الجهة الثانية على الاول لا في تفضيل المجموع فيتفضي
بلوغه في العلم اه ما قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم في الكبر كالنقش في المدر لو كسرت
الي الوسادة اه كسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم فلا يتجه اعتراض ابي هاشم وقد يجاب
ايضا بان المراد الحكم فيها من الادلة الدالة على نبوة محمد ولا يخفى ان المناسب لهذا اعلى اهل التوراة
لا من تامل رؤس الجبال وجبل السماء هو عند الجبل او ارض شتهدي والنسبة اليه سهلي بالفتح على
غير قياس واستمال القوم صاروا الى السهل ينتسبون اليه على الاصل قيل ذلك الطعن عن كرم الله وجهه

معقدا

لان الولاية تنبئ عن القرب والكرامة كما ان ... الملك والنبوة

هو

ولو طال العمر لنا نذكر رضه له بما اسندوا اليه اكثر من ذلك   في ليالي صيامه المنذور روي
انه مرض الحسن والحسين رضه فنذر علي وفاطمة وفضة جاريتهما ان عوفيا صيام ثلثة ايام فعوفيا ولم يكن الحسن رض
عندهم شيء فاستقرض علي رضه ثلثة اصوع من شعير من يهودي وطحنت فاطمة رضه صاعا و
خبزت خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار قال سائل يا اهل بيت رسول الله انا مسكين
من مساكين المسلمين اطعموني اطعمكم الله من موائد الجنة فآثروه به وباتوا لم يطعموا الا الماء و
اصبحوا صياما وفي الليلة الثانية خبزت خمسة اقراص من الصاع الثاني فعند الافطار
سال يتيم فآثروه به ولم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفي الثالثة خبزت خمسة اقراص من الصاع
الثالث فعند الافطار سال اسير فآثروه به فنزل قوله تع يوفون بالنذر ويخافون يوما كان
شره مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا   مد احدهم ولا نصيفه
كالعشير ظ المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد وقيل بمعنى النصف كالشعير بمعنى عشر اي
لا ينال احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من الفضيلة والاجر ما ينال احدهم بانفاق مد طعام او نصيفه
منه لما يقارنه من مزيد الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من البؤس والفقر
لا تتخذوهم غرضا اي هدفا ترموهم بالمنكرات والفواحش   في باب الاعتراف بوقوعها
فلا يصح حمل هذا الشق من شقي الترديد من المعترفين   لقوله عم ستفترق او طعن بعضهم
في صحة هذا الخبر فقال ان اراد باثنين وسبعين فرقة اصول الاديان فلن يبلغ هذا العدد وان اراد
الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى اضعاف ذلك اجاب الامام الرازي بان المراد ستفترق
امتي فقال تع وليس فيه دلالة على ان افتراقهم في سائر الاحوال لا يجوز ان يزيد وينقص
فلا قوله تع وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية قيل على الاستدلال بهذه الآية يكف
اذ مثلها وردت في حق المسيح بن مريم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تع في سورة المائدة
ما المسيح بن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تع انك ميت
وانهم ميتون والجواب ان المقصود قوله تع وما محمد الا رسول الآية فقد افاد كما ذكر في التلخيص

فان

فان الشيطان لما صرخ يوم احد ان محمدا عم قتل واستعظم الصحابة ذلك جعلوا كانهم
ينكرون وفاته ويدعون انه عم جامع بين الرسالة والتبعد عن الهلاك فنزلت الآية ومعناها
انه مقصور على الرسالة لا يتعداها الى التبري عن الهلاك ومن البين انه ما يصير حجة على من نفى
واما الآية التي وردت في حق المسيح فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها
الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الآية وهو قوله تع لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلثة ومرادهم ثالث ثلثة مستحقين للعبادة ولذا رد الله سبحانه عليهم بقوله
وما من اله الا اله واحد فالفرق ظ   وانكار رجم القدرية فلا يرد عليه ما يرد على كلام المحصل
من ان المناسب على ما ذكره جمع القدرية بفتح القاف فاشار
الشارح الى ان اسنادهم افعال العباد الى قدرتهم يتضمن نفي
القدر فيها فالتسمية باعتبار هذا المتضمن ويمكن بهذا اخرها
اوردنا ايراده في حواشي المواقف نسأل الله تع ان يجعله
خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم وان ينفع
به المخلصين ويجعله ذخرا ليوم الدين والحمد لله
رب العالمين والصلوة على محمد واله
اجمعين تم الكتاب بعون الوهاب
رحم الله من دعا لكاتبه
ومطالعه
وناظرها

في تاريخ سنة اثنين
وخمسين وتسعماية
في اواخر ربيع الآخر
يوم الاربعا
وقت الصباح

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
عفي عنه

قوله واما ما ... فلمخصوصه مريم الى آخره من انكر الولاية زعم ان قصة مريم ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام او معجزة لزكريا عليه السلام
وقصة آصف معجزة لسليمان عليه السلام وقصة اصحاب الكهف معجزة لنبي في زمانهم رد عليهم في شرح المقاصد بان سياق
القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم و ...البنوة والقائلون بالكرامة لا يدعي الاحوال ظهور
الخوارق من الولي عن موثوق لمعارضة نبي ولا تغرج عن نسبتها ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته
الولي علم منه ان ظهور الخوارق من الولي جائز اتفاقا في تجاوز يكفر من قال بذلك كما روي عن ابراهيم
ادهم انهم رأوه يوم التروية بالبصرة ويوم عرفة بمكة قال بعض فقهاء اهل السنة من اعتقد جواز ذلك يكفر وفيه
خلاف منه لجواز ان يكون معجزة لنبينا عليه السلام فانه لما جوز ظهور المعجزة من غير النبي فلا معنى لاشتراط
المقارنة الزمانية او الامة بعد نبيهم اصح ان معجزة لتصديقه او لاظهار قدره واظهر معجزات نبينا
بكمال النفوس البشرية علما وعملا في الكاملين الاولياء مظاهر معجزاته فلا حجة لانكارها
يكفر قائل ... قلت ... مطلقها يكفر لا منكر المعين منها ووجهه ظ

نقل من
بعض حواشي
شرح المواقف

وما قالوا بعزز عن القبول   والشكر ...

تمام موسى جاحلر عيسى جابى اوغلى اسكندر
موسى

روي عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كانت له حاجة فليسبغ الوضوء
وليصل ركعتين ويقرأ في الركعة الاولى بفاتحة الكتاب مرة وآية الكرسي مرة وفي الركعة الثانية بفاتحة الكتاب
مرة وآمن الرسول ثم يسلم ويصلي على محمد ويدعو بهذا الدعاء اللهم يا مؤنس كل وحيد ويا صاحب كل فريد ويا قريبا
غير بعيد ويا شاهدا غير غائب ويا غالبا غير مغلوب يا حي يا قيوم يا ذا الجلال والاكرام يا بديع السموات
والارض اللهم اني اسألك باسمك بسم الله الرحمن الرحيم الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم واسألك
باسمك العظيم بسم الله الرحمن الرحيم الحي القيوم الذي عنت له الوجوه وخشعت له الاصوات ووجلت منه
القلوب ان تصلي على محمد وان تفعل بي كذا وكذا وحكي عن علي بن الحسن بن علي بن محمد بن علي بن
موسى الرضا رضي الله تعالى عنهم انه عاش مائة وخمسا وخمسين سنة فسئل عن ذلك فقال [illegible]
خرجت من بلخ وانا ابن عشرين سنة وبلغت مدينته عليا ودعوت الله عز وجل تعالى عند قبره
صلى الله عليه وسلم بهذا الدعاء وجربت [illegible] من عمر فقد مضى الى قلت وبارك في عمري
فعمرني الله تعالى   نقلا من الفتوحات المكية للشيخ محي الدين العربي قدس الله روحه العزيز الرحمن

العظيم

عدة كتب
مختصر ابن حاجب   شرح مختصر ابن حاجب   ديكر شرح مختصر ابن حاجب   جلد اول وثالث من الكبير   كشف ... كتاب
مثنويا   سنه 2 فرغانى للتائية   شرح خلاصه في علم النحو